

RECENSIONI

Tommaso Campanella, *Ethica. Quaestiones super ethicam*, a cura di Germana Ernst in collaborazione con Olivia Catanorchi, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 376, euro 50.00.

Al progetto di edizione delle opere di Campanella, promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e dalla Scuola Normale di Pisa, si viene ad aggiungere un altro volume grazie all'impegno di Germana Ernst. Dopo l'*Ateismo Trionfato* in volgare (2004) e l'*Apologia pro Galileo* (2006), è la volta di un gruppo di testi poco noti, che vengono offerti al lettore perché riscopra il pensiero morale di un Campanella lontano, almeno sulla carta, dal radicalismo e dalla miscredenza giovanili. E infatti l'*Ethica*, seconda parte della *Realis Philosophia*, ha avuto due sole edizioni nel XVII secolo: quella francofortese del 1623 (curata da Tobias Adami e poi riprodotta in anastatica per la cura di Luigi Firpo nel 1975) e quella parigina del 1637, rivista dall'autore. In mezzo si colloca l'unico testimone manoscritto (conservato alla Biblioteca Vaticana e già appartenuto a Cristina di Svezia), che però non costituisce il precedente diretto per la stampa parigina, in cui furono omesse alcune parti del testo francofortese e apportate brevi aggiunte. Si tratta piuttosto – avverte Olivia Catanorchi nella puntuale nota al testo – «di una sorta di “laboratorio”» intermedio, con correzioni di mano di Campanella (p. LIX), di cui si è tenuto conto per l'apparato critico.

L'edizione segue infatti il testo del 1637, ma lo confronta con quello del 1623, con il manoscritto e con le stesse correzioni di Campanella, pubblicando in appendice le parti soppresse tra la prima e la seconda stampa (l'articolo *De dominio et iure* – in cui è difesa la dottrina contrattualistica del potere civile – e alcuni paragrafi poi incorporati nella *Medicina* del 1635, pp. 185-207). Inoltre all'*Ethica* sono aggiunte le tre dense *Quaestiones super ethicam*, non presenti nell'edizione francofortese (che pure le annunciava nel suo frontespizio) ma solo in quella parigina. Germana Ernst accompagna le pagine con un ricco apparato di note storico-critiche e nell'introduzione (*Spiritus e Mens nell'Ethica di Campanella*, pp. VII-LIII) rileva che un primo abbozzo di filosofia morale fu stilato da Campanella nel VI libro del suo *Epilogo Magno* del 1598. Ma quel testo giovanile dipendeva ancora strettamente dalla lettura del IX libro del *De rerum natura* di Telesio, mentre nella tarda *Philosophia Realis* il pensiero di Campanella si sarebbe fatto più complesso e più autonomo. Convinto in un primo tempo che lo *spiritus* (il fondamento vitale e naturale, o la complessione) determinasse la capacità morale dei singoli individui, più tardi Campanella distanzia fisiologia ed etica e “cristianiz-

za” il suo pensiero senza rinunciare a una concreta attenzione alla condizione umana (determinata anche da fattori fisici) e alla polemica contro i bersagli principali: Aristotele e la sua dottrina dell’*habitus*, della *medietas* e della contemplazione come Sommo Bene e come Somma Virtù. Se l’uomo è fatto di corpo, spirito e mente, se è mosso da Potenza, Sapienza e Amore, la decisione morale risulta in Campanella un procedimento dettato dalla volontà e per nulla astratto, nel quale lo spazio di libera scelta, *per tutti*, resta piuttosto ampio nonostante le passioni, che non sono né del tutto coercibili né in sé malvagie (si misura, in tal senso, l’ottimismo antropologico del filosofo).

L’*Ethica* dunque elenca e classifica le virtù e i loro opposti vizi, a volte fin troppo minuziosamente, con un certo compiacimento lessicale e un’attenzione ai temi “bassi” ben poco aristotelica (tratta persino di gelosia e di «cornuteria», p. 70). Ma non per questo l’opera manca di un disegno unitario: se la Somma Virtù risiede nella conservazione di sé come specie, come singoli, come parte della società, la discussione con le altre dottrine filosofiche segue un filo coerente. Campanella infatti si confronta da un lato con il naturalismo e con la pretesa che la moralità dipenda da una sorta di innata conformazione dello spirito (dal sano equilibrio degli umori); dall’altro con le principali tradizioni etiche classiche (quella epicurea, quella romana, quella aristotelica e quella stoica), senza tuttavia trascurare la controversia religiosa – che si rivolge contro la Riforma e contro un’idea “tirannica” della fede e della grazia che annichila il libero arbitrio (p. 37) – e la polemica moderna contro la ragion di Stato. «Religiosum animal» (p. 22), sola specie nuda e indifesa, l’uomo può trasformare in bene persino la povertà, l’infamia, la malattia e la morte (sopportate dai santi, dai giusti e dai martiri), ma a patto che accompagni alla pietà e all’esercizio dell’etica un positivo amore per la vita col buon uso dell’«hilaritas» (p. 141); virtù mondana che Campanella esalta, così ricordandoci quanto egli debba al lascito di un umanesimo tramontato e alla curiosità per i risultati della moderna scienza e per la scoperta del libro della natura. Le ultime pagine dell’*Ethica*, non a caso, si chiudono con un inno alla grandezza di Colombo e Galileo, con un accorato rifiuto della censura (che tarpa le ali alle novità) e con un appello a combattere la tirannide (pp. 175-177).

Si affaccia, in alcuni paragrafi, l’attenzione alle questioni di etica più discusse in un tempo dominato dalla casistica e dalle ardite riflessioni teologico-morali. Campanella si occupa pertanto di duello (p. 74), di fama, *protestatio* e onore (pp. 116-140), dei processi di candidatura, di elargizione della grazia e di decisione politica (come avanzare una richiesta efficace a un potente, ma anche come il principe debba scegliere la sua clientela e il personale burocratico migliore e più fedele, applicando la buona virtù della *rogatio*, pp. 103-108); e soprattutto tratta del nodo della verità e della menzogna. Convinto, sulla scia di Tommaso, che siano leciti il *mendacium iocosum* e quello *officiosum*, e che la verità a volte si debba tacere, travestire o dissimulare anche con il ricorso alle “anfibologie” (specie allo scopo di difendersi dal sopruso), Campanella rampogna comunque un universo popolato di pseudoprofeti e di adulatori che chiamano bene il male e male il bene, vendendo il loro talento alla stregua di meretrici (pp. 93-101, 179).

Più articolate (ma anche più scolastiche) sono le tre *quaestiones* pubblicate nel 1637: *De summo bono* (pp. 213-264), *De libero arbitrio* (pp. 265-286) e *De virtutibus* (pp. 287-349); interessanti in particolare la prima e la terza, in cui i temi dell’*Ethica* vengono ripresi grazie al confronto con il pensiero classico riscoperto dai moderni. Campanella mostra in queste pagine tutta la sua distanza da un’etica aristocratica e bellica, astratta e fatta a misura dei filosofi. Il Sommo Bene, si domanda, è forse la gloria dei romani o la potenza politica dei machiavellisti? L’autore non ne è convinto, prefe-

risce l'*humilitas* (*Ethica*, p. 152) e riprende i nodi dell'*Atheismus triumphatus*, insinuando tuttavia la necessità civile della religione (*Ethica*, p. 165) e il suo contemporaneo uso strumentale nel mondo luterano e in quello cattolico della ragion di Stato (soprattutto nella Spagna imperiale, *Quaestio I*, p. 215). Il bene è forse la ricchezza, il piacere epicureo? Anche nella sofferenza si esercita la virtù, osserva l'autore, che dedica poi un passaggio alle dottrine atomistiche sempre più temute dalla Chiesa di Roma (pp. 264 ss.). Tuttavia gli obiettivi polemici principali di Campanella restano Aristotele – l'ateo Stagirita, insinua – e la sua gerarchia etica che disprezza ed esclude il povero, il malato, il bambino, la donna, il servo, il barbaro, chiunque compia uno sforzo, chi faccia un lavoro, chi assolve a una mansione (pp. 220-222). La sua, ironizza Campanella, è un'etica che considera beato soltanto chi contempi e chi sfugga al bisogno e all'utilità, o forse il solo Aristotele (p. 255). La sua è un'etica che privilegia la cultura (cioè l'*habitus*) contro l'intenzione; la moderazione contro le aspirazioni totalizzanti. Più empatia Campanella dichiara verso l'etica stoica della virtù, che da Lipsius in poi godeva di grande diffusione. Ma dagli stoici lo allontana la presa d'atto che l'amore è superiore all'indifferenza, che le passioni non si possono annullare, né sempre coercire, e che anzi le si può orientare al bene (pp. 230, 244), a prescindere dalla forza del temperamento naturale individuale o nazionale su cui avevano insistito l'etica galenica, Cardano e quanti, tra i moderni e i "libertini", riconducevano la storia, le pulsioni e la stessa religione al determinismo astrale (pp. 293, 322 ss.).

Non mancano i passaggi autobiografici: sia fugaci (Campanella sottolinea che è legittimo mentire o simulare quando si è interrogati dai propri persecutori, p. 98-99, 178; e confessa di non avere sotto mano i testi degli stoici, p. 301), sia lunghi (il racconto delle ore di tortura da lui subite, *Quaestio I*, p. 229) e sia indiretti. E a questo proposito merita di essere rilevato che se l'autore più citato nei testi è il confratello Aquinate, l'eroe con cui Campanella si identifica è Socrate, l'ironico e virtuoso saggio ingiustamente condannato che compare in diversi passaggi, e persino in un brano sulla confessione e la penitenza, in cui curiosamente non si cita alcun teologo (p. 150). Non deve stupire: perché se da un lato Campanella rende esplicita tutta la sua vicinanza all'etica cristiana (meno esclusiva di quella classica), per altro verso sono i brani antitirannici, antinobiliari e "libertari" (pp. 171, 173) quelli nei quali traspare il suo maggiore trasporto. Davanti al male e all'ingiustizia, dichiara a conclusione del capitolo sull'umiltà, «sublimitatis [est] non obedire» (p. 154). Erano tempi di dura disciplina; ma l'*Ethica* guarda in là.

Vincenzo Lavenia*

Margherita Belli, *Il centro e la circonferenza. Fortuna del De consolatione philosophiae di Boezio tra Valla e Leibniz*, Firenze, Olschki, 2011, pp. xii-298, € 33,00.

La fortuna del *De consolatione philosophiae* di Boezio non diminuì con la fine del medioevo, come voleva Pierre Courcelle. Per lo storico e latinista francese, il capolavoro dell'"ultimo degli antichi" avrebbe ricoperto un ruolo via via più marginale dopo il ritorno dei classici greci in Occidente, soffocato anche dal peso dei commenti tomistici pubblicati nei secc. XIII e XIV. I recenti studi sulla ricezione dell'opera di Lodi Nauta, Robert Black e Gabriella Pomaro avevano già chiarito l'infondatezza dell'affer-

* v.lavenia@unimc.it; Ricercatore, Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali, Università degli Studi di Macerata.

mazione di Courcelle per il tardo medioevo; il volume di Margherita Belli, invece, dimostra come ancora in età moderna la *Consolatio* fosse oggetto di riflessioni, interpretazioni e critiche. A tale scopo, l'autrice esamina l'evoluzione di un *topos* filosofico, l'immagine del centro e della circonferenza così come inteso da Boezio, dal Quattrocento al Settecento: da Valla a Leibniz.

Il primo capitolo del volume inquadra il problema: il tema del centro e della circonferenza non era nuovo, ma abbracciava tutta la tradizione pitagorica e neoplatonica (Plotino e Proclo); Boezio però lo ampliò fino a includere i rapporti fra intuizione (*intellectus*) e ragionamento, essere e divenire, eternità (*aeternitas*) e tempo, provvidenza (*providentia*) e fato (*fatum*) nella sesta prosa del quarto libro. L'immagine del centro e della circonferenza, inoltre, «rimanda a un modo di concepire i rapporti tra Dio ed il mondo in cui i concetti boeziani di eternità, prescienza, provvidenza e fato svolgono una funzione costitutiva» (p. 6): essa compare nelle opere dei filosofi della seconda scolastica, in cui viene difesa la coesistenza di Dio e della realtà e conseguentemente dei suddetti concetti; al contrario, essi sono rigettati negli scritti dei filosofi che criticano la seconda scolastica, per i quali l'immagine verrà definitivamente accantonata e sostituita dalla piramide dei mondi possibili di Leibniz.

Il nucleo centrale della monografia è costituito dai capp. II-IV, dove si ricostruiscono i termini del dibattito rispettivamente fra i filosofi di area cattolica, quelli di area protestante, e infine nel pensiero di Leibniz. Il secondo capitolo illustra come l'immagine boeziana sia stata accettata o rifiutata dai teologi domenicani e gesuiti che si contrapposero nella controversia cinque-seicentesca nota come *de auxiliis* (riassunta nel § 1), che cercò di risolvere un'aporia di Boezio (fra quarto e quinto libro) non sanata neppure da Tommaso d'Aquino, quella cioè se Dio o l'uomo sia alla base delle libere azioni umane. L'Aquinate aveva ricomposto la frattura fra quarto e quinto libro della *Consolatio*, riuscendo a «far fruttificare pienamente» (p. 36) il neoplatonismo dei passi boeziani. In ciò si era servito proprio dell'immagine del centro e della circonferenza, per spiegare come nel presente atemporale di Dio coesistano simultaneamente (*simul*) tutte le cose del passato, del presente e del futuro, ma, come il centro non fa parte di una circonferenza, il presente di Dio non fa parte del tempo in quanto l'eternità è la perfezione che contiene ogni singola parte.

Alle immagini del centro e circonferenza e dell'osservatore su un'altura, riproposta dai filosofi della seconda scolastica, pertanto, se ne affiancano altre, presentate dai gesuiti (§ 2); reinterpretazioni – più che un rifiuto – del concetto boeziano di *aeternitas*. Se è vero che entrambi gli ordini concordarono sul fatto che l'eternità divina è semplice, una e indivisibile, è pur vero che essi assegnarono un diverso significato all'atemporalità. Se per i domenicani (§ 3), sulla scorta di Tommaso, l'eternità rimaneva superiore al tempo in quanto indivisibile, e a una coesistenza simultanea di Dio alla realtà corrispondeva un'eternità “adurazionale”, per i gesuiti a una coesistenza successiva corrispondeva un'eternità “durazionale” (pp. 36-54).

Il diffondersi di immagini alternative al centro e alla circonferenza fece sì che fra i gesuiti si sviluppasse una critica al concetto di prescienza divina (oggetto del quarto paragrafo), la cui importanza fu peraltro sminuita dai domenicani. Questi ultimi, con Domingo Bañez, si allontanarono progressivamente dal messaggio dell'Aquinate e sostennero che Dio conosceva i futuri liberi perché determinati causalmente nella sua essenza (premozione fisica), riducendo la prescienza a mero *modus cognoscendi* aggiuntivo dei futuri liberi; per i gesuiti, invece, Dio conosce i futuri liberi anche nella loro determinazione temporale. Nel quinto e ultimo paragrafo l'autrice mostra come sia fra i gesuiti sia fra i domenicani il termine *providentia* assuma progressivamente il signifi-

cato del boeziano *fatum*, inglobandone i significati di immutabile, indissolubile, inevitabile.

Il terzo capitolo esamina il modo in cui i filosofi moderni elaborarono, accettando o criticandole, l'immagine e le definizioni boeziane. Rispetto alla seconda scolastica, tali termini vennero accolti o rigettati attraverso percorsi che rilevavano la continuità o la frattura con il passato: continuità, in quanto le medesime rielaborazioni dei tardi scolastici ricompaiono nelle opere dei pensatori moderni; frattura, poiché da Valla a Leibniz ci si provò a fornire un'immagine dell'universo diversa rispetto a quella di domenicani e gesuiti. Già Valla e Pomponazzi avevano criticato il tomismo e il suo aristotelismo travisato prima della controversia *de auxiliis*, ma durante lo svolgimento di essa si possono cogliere puntuali coincidenze di dottrina nelle critiche rivolte a Descartes e nello scontro, in campo protestante e anglicano, fra arminiani e gosmariti, e fra Hobbes e John Bramhall. Tuttavia, secondo l'autrice, la sola veicolazione delle idee boeziane dibattute nelle dispute filosofiche e teologiche da parte della seconda scolastica non sarebbe stata di per sé sufficiente a sviluppare un dibattito teologico e filosofico di tale portata se non vi si fosse innestato, sostenendolo, un potente *revival* dello stoicismo promosso da Justus Lipsius.

Il capitolo è organizzato in sei paragrafi, dei quali il primo serve da introduzione. Il secondo illustra come la definizione di *aeternitas* sia stata affrontata da Descartes, per il quale l'eternità intensivamente infinita è anche coestensiva nel tempo; per tale motivo, dunque, essa è tanto divisibile quanto il tempo (a differenza di quanto proclamavano i gesuiti). Egli, poi, afferma che la *cogitatio nostra* (che contiene un'idea innata dell'infinità intensiva di Dio) e l'eternità divina, indivisibili e simultanee nella loro natura, sono al contrario estese e divisibili nella loro durata. Da qui nascono le critiche a Descartes da parte di Gassendi, Hobbes, Locke e Newton (§ 3): se l'uno aveva distinto fra intendere e comprendere l'eternità divina, gli altri gli obiettarono proprio l'assenza di idee innate; pertanto – in questo caso – è impossibile per l'uomo concepire l'eternità e di conseguenza l'atemporalità boeziana. Per i moderni, dunque, l'eternità è durazionale, come per i gesuiti, ma diversamente da loro (e in ciò consiste la frattura) è anche temporale e pertanto non può adattarsi a nessuna delle immagini da loro presentate (come il punto che genera una circonferenza). D'altra parte, in Inghilterra contro gli empiristi si scagliarono, recuperando parzialmente le definizioni dei gesuiti, John Bramhall e il gruppo dei platonici di Cambridge (comprendente Henry More e Ralph Cudworth). Proprio sul solco di questa diatriba Newton demolisce, considerandoli alla stregua di «finzioni contrarie alla ragione» (p. 116), sia il *nunc stans* sia il *tota simul*, inserendo l'eternità nell'ambito di un tempo assoluto.

Il quarto paragrafo approfondisce le critiche verso la prescienza boeziana mosse da Lorenzo Valla e Pietro Pomponazzi, i quali rinvennero nella *Consolatio* un residuo di pelagianesimo. Nel *De libero arbitrio*, il filologo e filosofo romano riesamina la questione della conciliazione tra libertà umana e prescienza divina su nuove basi: per questo motivo, rifiuta gli scolastici (dei quali peraltro accoglie la terminologia) e si rifà alla sola autorità di Cicerone e San Paolo. Per Valla, Boezio era stato troppo amante della filosofia e poco della teologia (un errore su cui poggiava tutta la tradizione scolastica) e, pur avendo posto bene il problema di conciliare “volontario”, “necessario” e “contingente”, non era riuscito a risolverlo. Simile a quella di Valla è la critica di Pomponazzi a Boezio nel suo *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione* (1520). In essa si presenta un nuovo tipo di prescienza e si rifiutano le modalità di conoscenza neoplatoniche del conoscente nel conosciuto. Pomponazzi ribalta la suddetta posizione, forte del principio (di matrice aristotelica) dell'*adaequatio rei et intellectus* e del-

l'opposizione *reale/ratione*: nella sua ottica, Dio conosce *ratione* gli eventi futuri, in quanto i vari *nunc* divini, coestesi al tempo ma privi di alcuna successione, si presentano a Lui come tre diversi momenti (futuro, presente e passato) che ne salvaguardano l'onniscienza.

Nel quinto paragrafo Belli esamina le posizioni di Pomponazzi e di Lipsius nei confronti del fato. Per il primo, se l'eternità contiene gli atti della volontà divina pur non essendone causa, è giocoforza ammettere che il fato è già implicito nella provvidenza divina, giacché esiste una necessità universale; inoltre la volontà umana e la prescienza divina vanno a conciliarsi con la provvidenza, che dunque necessita la volontà umana così come necessita tutte le cause naturali. E se Boezio aveva cristianizzato il fato, Pomponazzi lo "ristoicizza" mediante la stessa formula boeziana (*inhaerens rebus mobilibus dispositio*). Tale operazione è portata avanti – nel *De constantia* (1584) e nella *Physiologia stoicorum* (1604) – da Lipsius, secondo il quale lo stoicismo è compatibile con il cristianesimo.

Il capitolo si chiude con il dibattito in ambienti meccanicistici e calvinisti. Se Hobbes aveva definito la provvidenza come un concorso di cause prime, Bramhall contrappone una differenza fra causalità divina e umana, nella misura in cui Dio pone l'uomo nella condizione di compiere il bene e il male, osservando i futuri liberi presenzialmente nell'eternità; nella sua critica allo stoicismo di Lipsius, inoltre, Bramhall rivaluta la prescienza e il concetto della coesistenza della realtà a Dio, e tale posizione è potenziata da Cudworth e More per i quali la conoscenza divina è perfetta e infinitamente superiore a quella umana.

Il quarto capitolo è interamente dedicato alla riflessione di Leibniz, il quale, distruggendo «anche gli ultimi tratti di una conoscenza divina concettualizzata sull'analogia con la visione umana» (p. 172) e collegata all'immagine del centro e della circonferenza (a sua volta riferita alla geometria euclidea), propone una piramide di mondi possibili, la cui base è infinita e rimanda al calcolo infinitesimale (non a caso per Leibniz "conoscere" equivale a "calcolare"). Ne consegue la constatazione (di tipo stoico) che Dio coesiste alla realtà, ma solo per conoscere se stesso e la sua funzione creatrice, non per conoscere le cose.

Nell'ultimo capitolo si prende in esame il contenuto dei sei commenti moderni alla *Consolatio*. Il più antico, quello di Johann Murmell (Murmellius) è improntato a un fine pedagogico umanistico, di educazione linguistica vista come educazione morale (per quanto l'autrice insista troppo sulla novità di questa pratica, che era già stata seguita nella tradizione esegetica antecedente, comprese le note filologico-pedagogiche di Josse Bade). La morale che Murmellius promuove è quella di matrice platonico-stoica, mentre viene condannata quella epicurea. Vero bersaglio polemico diventa dunque Lorenzo Valla, del quale peraltro il filosofo tedesco condivide la critica al metodo della scolastica.

Il secondo e il terzo commento sono quelli di Jan Bernaerts (uscito nel 1607) e di Pieter Bert (1620), che Belli chiama "neostoici". I primi *Commentaria* si propongono di dimostrare che i futuri liberi non sono necessitati dalla prescienza, poiché Dio è causa della volontà ed è altresì responsabile di una catena di cause, il *fatum* di stampo boeziano. Anche il commento di Bert (amico di Lipsius, di cui segue, come Bernaerts, la definizione di *fatum*) fa convergere filosofia e cristianesimo, arrivando a sostenere che la filosofia ha come fine proprio quello di consolare.

Gli altri commenti (o meglio *Notae*), quelli di Theodor Sitzmann (1607) e René Vallin (1656), sono definiti «filologico-eruditi». Il programma del primo allarga lo spettro del neoplatonismo boeziano fino ad includervi altre dottrine, come lo stoicismo

e soprattutto il pitagorismo. Le *Notae* dell'erudito tedesco, pertanto, contribuirono al consolidarsi di una pratica di lettura del capolavoro boeziano come testo fondante della *prisca theologia*: dell'idea, cioè, che vi fosse un collegamento fra tutte le forme della saggezza del mondo, rivelata da Dio all'uomo in età antichissima. Chi effettivamente compie tale passo è il Vallin, il quale individua senza indugi il rapporto di filiazione diretta che lega pitagorismo, platonismo e stoicismo: dottrina quest'ultima di cui egli si spinge a correggere le errate interpretazioni, contribuendo di fatto a riconsiderare nella sua pienezza il contenuto platonico della *Consolatio*, «indicando quanti più anelli di trasmissione possibili tra una tradizione filosofica e l'altra, conformemente allo svolgimento della pia e perenne filosofia» (p. 233). Infine, l'*Interpretatio* di Pierre Cally (1680) risente del modello cartesiano, seguendo il filosofo francese anche nei suoi tentennamenti circa la libertà umana.

Le conclusioni dell'autrice indicano un interessante percorso metodologico che potrà essere seguito da chi in futuro vorrà approfondire la storia della ricezione della *Consolatio*. La storia della fortuna del trattato boeziano in età moderna può essere individuata da un lato nelle riflessioni su concetti come eternità, prescienza, provvidenza e fato; dall'altro nei commenti al testo pubblicati nel corso dei secoli. Se è vero che in tale periodo «non si è verificata una rinascita boeziana paragonabile a quella avvenuta durante l'*aetas boethiana* del dodicesimo secolo» (p. 251), è pur vero che le letture d'impostazione stoica di Lipsius e l'inserimento dell'opera nell'ambito della *prisca theologia* sono indicative della sua attualità, proprio grazie alla riscoperta umanistica dei testi greci. E se già Valla aveva dimostrato l'inadeguatezza teorica della *Consolatio* nel conciliare libertà umana e causalità divina, l'originalità dell'idea di Boezio – il rapportare a un centro costituito da eternità, prescienza e provvidenza, una circonferenza costituita rispettivamente da tempo, ragionamento e fato – divenne una tappa obbligatoria nella riflessione dei filosofi di età moderna.

Il centro e la circonferenza presenta anche qualche difetto di *dispositio*, collegato più che altro alla complessità dell'argomento: la prosa dell'autrice, infatti, avrebbe guadagnato in efficacia ricorrendo a moduli più esplicativi, laddove lo richiedevano alcuni concetti filosofici più ostici (ad esempio la premozione fisica), sfoldendo le citazioni latine (inspiegabilmente proposte in trascrizione diplomatica), rendendo più agili i paragrafi e organizzando in aree semantiche l'utile indice terminologico posto alla fine del volume. Da un punto di vista contenutistico, qualcosa in più si sarebbe potuto dire sul primo commento a stampa della *Consolatio*, quello dello Pseudo-Aquinate, e sulla sua dipendenza dall'*Expositio* di Nicholas Trevet, ignorata nella trattazione di Belli e a nostro avviso utile, più dei commenti di Giovanni Travesio e Pietro da Muglio, a ricostruire l'*humus* intellettuale della seconda scolastica.

A parte questo, tuttavia, rimane all'autrice il merito di essere riuscita a trattare in modo egregio un tema estremamente difficoltoso e multiforme, dimostrando una profonda conoscenza delle fonti e dei contenuti filosofici dei vari autori trattati. Soprattutto, il libro colma una lacuna enorme negli studi sulla ricezione della *Consolatio*, evidenziando i legami intellettuali fra medioevo e modernità, e ci restituisce infine il profilo di un pensatore ancora fondamentale e insostituibile per i filosofi europei dell'età moderna.

Dario Brancato*

* d.brancato@concordia.ca; professore di Italianistica nella Concordia University, Montreal.

Andrea Christian Bertino, “*Vernatürlichung*”. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, De Gruyter, Berlin/Boston 2011, pp. 347, € 109,95.

Il lavoro di Andrea Bertino (che fa parte di «*Monographien und Texten zur Nietzsche-Forschung*», Band 58,) rileva una continuità filosofica tra Herder e Nietzsche relativamente al compito di “naturalizzare” l’uomo che orienta, lungo linee non dissimili, il lavoro di entrambi. Si tratta di un naturalismo metodico e pur tuttavia non riduzionistico, atto a decostruire le illusioni fondanti dell’umano (la metafisica, la concettualità scientifica, il dualismo anima-corpo e, almeno nel caso di Nietzsche, la fede nel Dio morale) attraverso una riflessione sull’uomo, sul linguaggio e sulla storia, volta a consentire all’individuo di riappropriarsi della forza necessaria a comprendersi storicamente e a ricrearsi culturalmente (p. V). Il progetto filosofico di “naturalizzazione” è caratterizzato in entrambi i pensatori dall’assunzione sperimentale, potenzialmente pericolosa, di una metodologia anti-tradizionale, cui sottende una concezione pragmatico-funzionalistica delle realtà umane. La configurazione metaforico-analogica delle riflessioni herderiane e nietzschiane consente una decostruzione *in fieri* della fissità del discorso metafisico: ogni pretesa veritativa è sostituita dalla consapevolezza critica dei limiti del sapere, tanto che l’uso delle metafore rimane dinamico perché coscientemente euristico. Attraverso la loro pratica decostruttiva, entrambi gli autori hanno di mira l’ampliamento dell’orizzonte e delle possibilità del pensare metafisico nella direzione di una maggiore aderenza alla pluralità complessa del reale o meglio del “naturale”.

Il volume si compone di un’articolata introduzione, di un corpo centrale analitico suddiviso in tre aree di indagine, e di una stringente e brillante conclusione. Nella parte introduttiva (pp. 1-23), Bertino dà mostra di un’approfondita conoscenza dei due autori nel delineare il quadro di partenza della propria analisi, attento a mettere in luce le linee di continuità e tuttavia mai dimentico delle innegabili differenze tra l’uno e l’altro. Ciò che li distingue non è solo il fatto che Nietzsche travalichi l’orizzonte morale e teologico di Herder, quanto piuttosto da un lato la capacità nietzscheana di mettere in luce il circolo entro cui si muovono i presupposti di ogni filosofia del linguaggio e le valutazioni di ogni antropologia e filosofia della storia, dall’altro lato il suo costante – e rispetto ad Herder più deciso – rinvio a specifiche esigenze vitali, tale da radicalizzare il progetto di “naturalizzazione” dell’uomo (p. 2). Dopo aver richiamato i luoghi principali del confronto diretto di Nietzsche con Herder, l’Autore delinea un quadro accurato dello stato della ricerca, fornendo importanti indicazioni bibliografiche, ed introduce infine la struttura del proprio lavoro.

Nella prima parte (pp. 24-111), dedicata all’analisi del concetto e della metodica della naturalizzazione dell’uomo, Bertino compie una disamina dell’approccio dei due autori al progetto comune, mettendone in luce la complessità. Entrambi tentano di diminuire la distanza tra natura e cultura attraverso un processo di temporalizzazione, che restituisce alla genesi delle produzioni umane, su tutte il linguaggio, la dimensione della propria storicità. Ciò che più nettamente distingue il percorso del loro pensiero è il ricorso herderiano a Dio. Herder vede nel divino il limite della naturalizzazione, l’ultima istanza del reale ed il possibile orizzonte di senso anche delle discipline scientifiche. Nietzsche assume invece posizioni decisamente più radicali: in primo luogo, per lui l’unico limite alla “naturalizzazione” è la consapevolezza umana; in secondo luogo al fondo del reale si trova non già un’ultima istanza, ma qualcosa ch’egli chiama «il terribile testo fondamentale *homo natura*» (*Al di là del bene e del male*, §230); infine le scienze, lungi dal fornire contenuti veritativi, possono apportare un contributo al

pensiero solo per ciò che concerne la disciplina del loro metodo. Ciò che meglio conferma l'interpretazione di Bertino è invece la straordinaria vicinanza della metodica di Herder e di Nietzsche, un naturalismo non riduzionistico che si articola in tre direzioni: un funzionalismo non deterministico, che sottolinea l'inevitabile condizionatezza fisiologica dell'umano e rende conto della complessità di ogni presunta unità ontologica; un'euristica che sottolinea il ruolo dell'analogia e della metafora nella genesi della lingua, e di esse si avvale per sfuggire alla fissità del concetto; la genealogia, che Herder declina come storia della natura e che Nietzsche abbraccia con la massima consapevolezza della sua parzialità e condizionatezza. Il ricorso herderiano a Dio non depone la portata della sua decostruzione, ma non riesce a scongiurare la deriva ontologico-metafisica di taluni presupposti che Nietzsche, invece, problematizza più radicalmente.

Nella seconda parte del libro (pp. 112-218) l'autore analizza il rapporto che sussiste nel pensiero nietzscheano ed herderiano tra il progetto di "naturalizzazione" e la loro interpretazione della linguisticità. Nell'ambito della riflessione sull'origine del linguaggio, Herder e Nietzsche sembrano assumere posizioni molto vicine. Anzitutto entrambi leggono la genesi del linguaggio come il graduale intervento di una forza dell'uomo, che solo retrospettivamente e sulla scorta dei condizionamenti linguistici può essere determinata e scissa da altre presunte capacità umane. In secondo luogo, la comune rappresentazione di un'originaria concatenazione di linguaggio e sensibilità produce in entrambi una particolare attenzione per il rapporto tra musica e linguaggio. Infine, entrambi assumono la costitutiva mancanza dell'essere umano come punto di partenza euristico, piuttosto che non come dato di fatto, e a partire da esso criticano la morale e la cultura, e al contempo propongono nuovi atteggiamenti morali, senza mai introdurre vere e proprie norme. Bertino mette in luce differenze più marcate per ciò che concerne il rapporto genetico tra la coscienza e il linguaggio – che sarebbe di precedenza per Herder, di successione per Nietzsche –; la predilezione herderiana per l'allegoria, contro l'assunzione nietzscheana di una radicale metaforicità, pur sullo sfondo della comune ammissione dell'origine tropica della concettualità, e l'oltrepassamento dell'antropologia, di cui solo Nietzsche è fautore quando le contrappone una tipologia dell'umano più fluida e dinamica.

La terza e ultima parte del volume (pp. 219-312) si occupa di stabilire in che misura la critica nietzscheana del conoscere storico sia anche una critica della filosofia della storia herderiana, e se la riabilitazione del senso storico in Nietzsche possa essere compresa anche come un'indiretta attualizzazione di Herder. Bertino costruisce in queste pagine un dialogo tra i due pensatori rispetto al ruolo del dimenticare, delle esigenze della vita, del progresso e del genio nell'ambito dei loro rispettivi discorsi sulla storia. Uno dei più brillanti esiti della sua ricerca si trova nell'ultimo paragrafo, dove l'analisi apre alla possibilità di un confronto tra l'ideale herderiano dell'«umanità» e quello nietzscheano del «buon Europeo» (pp. 287-312): entrambi si muovono in direzione anti-nazionalistica, entrambi realizzano la medesima funzione, entrambi guardano all'uomo come essere sociale, allo scopo di esortare all'autodeterminazione del singolo, il quale guadagna coscienza dei propri condizionamenti sociali e politici solo attraverso un rinnovato senso storico.

Nella parte conclusiva (pp. 313-317) Bertino non si limita a sintetizzare efficacemente i risultati del proprio lavoro, affermando che il pensiero nietzscheano radicalizza quello herderiano e, senza tuttavia contrapporvisi, lo libera da ogni residuo metafisico, ma mostra altresì che il ripensamento del rapporto Nietzsche-Herder fornisce un contributo alla comprensione del pensiero contemporaneo, ossia di quel postmoderno

che senza l'intervento di Nietzsche e senza lo sviluppo della coscienza storica apportata da Herder non sarebbe pensabile. Avvicinarsi al pensiero dei due autori significa anche scoprire un modo alternativo, non ontologizzante, di filosofare, che apre alla consapevolezza della dimensione prospettica e dell'autocritica, avendo di mira ben più che non la sola teoresi. Lo scopo per entrambi è infatti quello non di insegnare o di predicare, bensì di comprometersi, per far sì che il lettore stesso si comprometta mettendo in gioco le sue forze, per un miglioramento della società (nell'ottica herderiana) e dell'individuo (secondo l'interpretazione nietzscheana). L'Autore conclude rintracciando nel terreno della prassi individuale il luogo in cui la filosofia nietzscheana si fa esperimento, cioè sviluppa il tentativo di fare i conti con quei concetti morali "spessi", per dirla con B. Williams, che Nietzsche stesso propone. È questa un'acuta e brillante osservazione che incrementa il potenziale di un testo prezioso non soltanto per i risultati che espone, ma altresì per gli orizzonti di ricerca storiografica e teoretica che addita.

Selena Pastorino*

Friedrich Heinrich Jacobi, *Briefwechsel I 6: Briefwechsel Januar bis November 1787; e Briefwechsel I 7: Briefwechsel November 1787 bis Juni 1788*, entrambi i volumi a cura di Jürgen Weyenschops, con la collaborazione di Albert Mues, Gudrun Schury e Jutta Torbi; Frommann Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 2012; pp. XLII-317 e pp. XLIV-294, s.i.p.

È noto il ruolo centrale che ha l'epistolario non soltanto per studiare la personalità e l'ambiente di Jacobi, ma anche per comprendere la formazione delle sue idee filosofiche e il loro contenuto specifico. Jacobi è un "pensatore in dialogo" – per riprendere una linea interpretativa inaugurata da Klaus Hammacher –, che affida volentieri alla forma colloquiale della lettera l'elaborazione e la comunicazione delle sue tesi fondamentali. Alcune sue opere decisive sono precisamente costituite da lettere, dalle *Lettere a Moses Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* alla *Lettera a Fichte*. Lo *Allwill* è concepito come un romanzo epistolare. Attraverso la forma epistolare Jacobi mantiene relazioni e coltiva contatti con personalità decisive della cultura letteraria e filosofica tedesca del suo tempo, da Kant a Reinhold, da Hamann a Herder, da Goethe a Fichte, da Lavater a Mendelssohn, a Claudius, a molti altri. Attraverso le lettere scritte e ricevute da Jacobi – che Hegel aveva designato come "un punto di svolta nella cultura spirituale del tempo" – diviene perciò possibile delineare i tratti di un grande affresco dell'epoca. Si comprende dunque il contributo determinante che agli studi jacobiani – da alcuni anni in promettente fioritura (segnalo il recente: *Jacobi in discussione*, a cura di Tristana Dini e Salvatore Principe, Franco Angeli, Milano 2012) – offre l'edizione in corso del *Briefwechsel*, che venne fondata da Siegfried Sudhof e da Michael Brügggen, e che dal 2003 viene curata da Walter Jaeschke. Jaeschke è anche il curatore, assieme a Klaus Hammacher, della edizione storico-critica dei *Werke* di Jacobi (presso Meiner), la quale è conclusa per quanto riguarda la pubblicazione dei testi (mancano ancora due volumi di commento). Anche nella edizione del *Briefwechsel* i volumi contenenti le lettere (serie I) sono accompagnati da volumi di commento (serie II), che sono davvero esaurienti nello svolgere, quasi riga per riga, i riferimenti storici, filosofici, letterari, valgono a documentare il contesto di scrittura delle lettere, e offrono allo studio-

* selena.pastorino@hotmail.it; Dottoranda in Filosofia nell'Università di Genova.

so un aiuto prezioso per la conoscenza di Jacobi e del suo mondo, che è poi il mondo in cui si forma e si sviluppa la stagione fondamentale della filosofia tedesca classica. I volumi di commento alle lettere finora usciti sono tre e abbracciano il periodo fra il 1762 e il 1784.

Nel 2012 sono apparsi altri due tomi di lettere (serie I), il sesto e il settimo, dopo che la pubblicazione era stata ferma per un certo numero di anni (il quinto risale al 2005). Essi sono curati da Jürgen Weyenschops, che si è avvalso dei lavori preparatori di Albert Mues, Gudrun Schury e Jutta Torbi. Nel frattempo aveva cessato di essere operativa la Jacobi-Forschungsstelle di Bamberg, cosa che aveva richiesto una ristrutturazione del progetto editoriale, che viene promosso dalla Accademia bavarese delle scienze e che, questa volta, ha ricevuto anche un essenziale contributo da parte della Deutsche Forschungsgemeinschaft. I due volumi abbracciano il periodo che va dall'inizio del 1787 alla metà del 1788, e contengono il primo 293 lettere e il secondo 248 lettere, scritte o ricevute da Jacobi – queste cifre comprendono sia le lettere di cui è pervenuto il testo in originale o attraverso copie, sia le lettere delle quali manca il testo, ma la cui esistenza si è potuto accertare in maniera indiretta. I relativi volumi di commento (serie II), quando saranno pubblicati, svolgeranno senza dubbio una funzione essenziale per lo studio di questa parte dell'epistolario, che è ricchissima – come sempre nel caso di Jacobi – di dati, riferimenti, spunti di varia natura (politica, letteraria, filosofica, religiosa ecc.).

I temi della disputa sullo spinozismo di Lessing e della controversia con Mendelssohn sono presenti anche nella corrispondenza di questo arco di tempo. In una lettera a Hamann del febbraio 1787 Jacobi dichiara di voler intervenire con una serie di pubblicazioni contro i suoi critici. Si tratta in particolare del dialogo *David Hume sulla fede, o idealismo e realismo* – che esce in occasione della fiera libraria di Pasqua ed è una delle più importanti opere del filosofo, anche se questi rinuncia alla progettata terza parte di esso, che avrebbe dovuto trattare la dottrina della ragione di Leibniz; si tratta poi della traduzione dal francese del dialogo di Frans Hemsterhuis *Alexis ou de l'Age d'or* – presentata alla fiera libraria di San Michele e che Jacobi considera quasi come un'opera propria per via della “determinatezza” e della “chiarezza” che la traduzione aveva conseguito rispetto all'originale stesso di Hemsterhuis (cf. la lettera al figlio Georg Albert del settembre 1787); infine Jacobi ha in mente anche una nuova edizione delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, che appare però soltanto più tardi, nel 1789. Grazie a questi lavori Jacobi vorrebbe – come scrive a Georg Joachim Göschen nel gennaio del 1788 – definitivamente “venire in chiaro con i nostri metafisici”, e cioè con quella corrente illuministico-leibniziano-wolffiana cui le *Lettere su Spinoza* (prima edizione) avevano gettato il guanto di sfida, e vuole rafforzare e approfondire la propria posizione. Un aiuto alla chiarificazione delle proprie vedute Jacobi lo attendeva da Hamann, in particolare grazie al passaggio da un dialogo soltanto epistolare a un dialogo diretto e intensivo con lui nella sua casa di Düsseldorf-Pempelfort, nella quale Hamann fu ospite per un certo periodo nell'anno 1787. Tuttavia il progetto fallisce; Hamann abbandona improvvisamente e senza preavviso la casa del suo ospite nell'autunno inoltrato del 1787, non senza ingenerare profondo dispiacere e sconcerto in Jacobi, e questo non resta senza ripercussioni sulla desiderata rielaborazione delle *Lettere*, che apparirà soltanto nel 1789 (Hamann muore nel giugno del 1788). Non sorprenderà che una parte notevole delle lettere ospitate in entrambi i volumi siano di Hamann e a Hamann (una presenza quantitativamente simile hanno solo le lettere scambiate con la principessa Gallitzin); le lettere con Hamann toccano moltissimi temi: la vita quotidiana, le famiglie, le amicizie,

la politica, la filosofia, la religione, la storia, l'arte, la letteratura, l'economia, tanto che questo carteggio, presente anche nei volumi precedenti, costituisce di per sé un oggetto meritevole di studio, come documenta d'altra parte la letteratura già esistente su Hamann e Jacobi. Valerio Verra ha definito questo carteggio «una delle pagine più interessanti del pensiero religioso dell'epoca» (*F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Filosofia, Torino 1963, p. 180). Riferendosi alle questioni affrontate nel *David Hume*, Hamann scrive nell'aprile del 1787 di voler confutare «l'idealismo *berlinese* del cristianesimo e del luteranesimo mediante un realismo storico e fisico», essendo cristianesimo e luteranesimo entità reali, e non semplicemente ideali come idealismo e realismo. Si tratta di «opporre l'esperienza alla ragione pura». La verità – scrive Hamann nella stessa lettera – «deve venire scavata dalla terra, e non attinta dall'aria, da termini artificiali; deve venire portata alla luce soltanto da oggetti terrestri e [da oggetti] sotterranei, mediante similitudini e parabole sensibili delle idee supreme e delle premonizioni trascendenti». In una successiva lettera della fine di aprile e inizio di maggio Hamann ritorna su argomenti simili: scrive che «la fede ha bisogno della ragione, altrettanto che la seconda richiede la prima. Come la nostra natura è composta di corpo e anima, così la filosofia consiste di idealismo e realismo [...] Ogni filosofia consiste di una conoscenza certa e di una conoscenza incerta, cioè di idealismo e realismo, di sensibilità e sillogismi». Ancora: «Essere, fede, ragione sono pure relazioni, che non si possono trattare assolutamente, non sono cose, ma semplici concetti di scuola, segni per comprendere, non da ammirare, mezzi per risvegliare la nostra attenzione, non per incatenarla, come la natura è rivelazione non di se stessa, ma di un oggetto più alto, non della propria vanità, ma della sua gloria». Se il realismo accomuna decisamente Jacobi e Hamann, è probabilmente (anche) nella sottolineatura della “terrestrità”, della sensibilità, della sensazione, che si può cogliere un tratto caratteristico del realismo hamanniano.

Un altro interlocutore significativo nell'epistolario – sia per la qualità dei temi sia per il numero di lettere – è senza dubbio il pastore zurighese Johann Kasper Lavater. In una lettera a Jacobi dell'inizio di aprile del 1787 sotto il titolo “Ideale della mia filosofia” Lavater scrive: «La mia filosofia – questo è quello che cerco, l'ideale della mia filosofia (intera verità e libertà) – unifica tutto, Dio e ogni chiodo sulla croce di Cristo. Tutto il conoscibile, il sensibile, il godibile. Tutto ciò che significa virtù, saggezza, verità, bellezza, vita». Avendo letto alla fine di aprile il *David Hume*, Lavater dichiara impossibile confutare l'idealismo senza “il principio innato della fede”, e di questo principio offre una declinazione abbastanza particolare: fede come “magia”. «Ti adonteresti – chiede a Jacobi – se chiamassi magia la vera e propria essenza della religione, in quanto si differenzia dalla morale, questo incanto degli dei, questa creazione angelica, questa realizzazione divina, questa *ipostasi* in noi?» In una successiva lettera del settembre troviamo accenti analoghi: «La religione è un senso umano interno, che si crea dei. La religione è la vera magia della natura umana, il non plus ultra della sua grandezza». Jacobi non manca di segnalare perplessità rispetto a questa impostazione. Ai primi di maggio egli scrive a Lavater di non comprendere a sufficienza che cosa egli intenda per «magia, religione e fede» in modo da potergli replicare in maniera pertinente. In particolare Jacobi non accetta l'uso del termine “magico”, il quale designa qualcosa del quale non abbiamo alcun concetto: «A Te [Lavater] sembra più facile pensare il concetto prima della cosa, a me il contrario». «Ciò che noi chiamiamo fede [...] – puntualizza Jacobi – viene prodotto attraverso la percezione *mediata* del reale». Tra le molte osservazioni degne di attenzione nella corrispondenza con Lavater di questo periodo riproduco ancora una riflessione

dell'intellettuale zurighese sul tema del Dio personale. In una lettera del dicembre 1787 egli scrive. «Non ho nessun Dio finché non ho un Dio personale, con il quale possa corrispondere in modo altrettanto confidenziale che con Te, e che mi risponda in maniera altrettanto determinata di come mi rispondi Tu [...] Tuttavia, il Dio che si può mostrare, il Dio personale come tale è, se posso dirlo, soltanto un profilo (*Silhouette*) di Dio, del Dio invisibile, sostegno dei mondi – soltanto un Dio relativo! Un Dio per persone – un io per egoità». Il mese precedente Jacobi aveva invece scritto a Lavater: «Per me la personalità è l'alfa e l'omega; e un essere vivente senza personalità mi sembra la cosa più insensata, che si potrebbe dare a intendere di pensare». In queste elaborazioni e scambi epistolari sulla natura di Dio ha senza dubbio una influenza la disputa su Spinoza e le sue implicazioni teoretiche, ma esercita un ruolo anche il libro di Herder *Dio. Alcuni dialoghi*, uscito nella prima metà del 1787. Alla principessa Gallitzin Jacobi scrive – commentando l'uscita del libro herderiano –: «Desidererei, mia cara, che Lei e parecchi altri riflettessero assieme a me, su come potrebbe venire determinato filosoficamente e precisamente il concetto di ateismo». A Johann Friedrich Kleuker – nel giugno 1787 – dichiara di voler trattare questo punto in una nuova edizione delle *Lettere su Spinoza*, assieme alla «interna identità di determinismo e fatalismo».

Una presenza viva nella corrispondenza è Thomas Wizenmann, la cui malattia e morte per tubercolosi all'inizio del 1787 viene evocata da Jacobi in numerosi luoghi con accenti di grande tristezza e dolore. A Lavater scrive nell'aprile: «Le sofferenze dei suoi ultimi giorni mi sono entrate fin nel fondo dell'anima. È davvero una valle oscura quella in cui dobbiamo passare, e quel Dio in cui confidiamo è spesso un Dio tremendamente invisibile». Una profonda rievocazione della "spiritualità" di Wizenmann e del suo atteggiamento di fronte alla morte è contenuta nella lettera a Philipp Wilhelm Gottlieb Hausleutner del 21 aprile 1787, dove Jacobi rievoca anche la differenza che, sul tema della religione, esisteva tra lui e l'amico: «Il nostro amico era incline a fondare soltanto sulla rivelazione [positiva] ogni fede in Dio e un mondo futuro. Io non pensavo come lui su questo punto, e ciò gli pesava non poco». In tal senso Wizenmann avrebbe esplicitamente opposto a uno "spiritualismo" jacobiano un proprio "materialismo". Nonostante ciò Jacobi percepisce di aver perduto con Wizenmann un fidato compagno di cammino, dal quale egli si sentiva profondamente compreso nelle proprie intenzioni fondamentali e dai cui talenti egli confidava di poter ricevere sostegno nelle discussioni in cui era coinvolto, ad esempio con Kant.

Un altro tema nella corrispondenza è la polemica di Jacobi contro i "berlinesi" (Nicolai, Gedike, Biester) e in particolare la sua difesa di Lavater, e anche di Johann August Stark, dalle accuse di essere strumenti di una congiura contro il protestantesimo in vista di una "restaurazione cattolica". Jacobi stesso era fatto oggetto di accuse analoghe, cioè di "abbassare la ragione" abbandonando il principio protestante, accuse a cui è legata la stessa genesi del *David Hume* "sulla fede". Entrando in forte polemica contro i «berlinesi» (si vedano ad esempio le dure espressioni su Nicolai nella lettera a Heinrich Christian Boie del gennaio 1788) Jacobi si pronuncia contro un "razionalismo religioso" che ai suoi occhi finisce per diventare intollerante. Allo zelo polemico dei "berlinesi" – come ha osservato Valerio Verra – Jacobi contrappone «l'esigenza di una tolleranza anche nei confronti di coloro che ritengono necessaria una religione storica e positiva, così come, ovviamente, di coloro che sono del parere opposto» (op. cit. p. 181). In tal modo Jacobi si colloca, a suo modo, nella linea di quella che dopo di lui si sarebbe chiamata una visione "liberale" della religione e del cri-

stianesimo, diversa da ogni forma di “confessionalismo”, anche da un confessionalismo che assuma tratti razionalisti.

Marco Ivaldo*

Edoardo Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori Editore, Napoli 2010, pp. 214, 25,00 (in formato e-book € 14,99).

L’unità storico-concettuale del volume (apparso nel 2012 anche in traduzione tedesca; *Max Weber zwischen Heinrich Rickert und Johannes von Kries. Drei Studien*), che raccoglie tre saggi apparsi separatamente, è spiegata dall’Autore nella Prefazione, dove scrive che «il processo di costituzione dell’oggetto storico, il ruolo dell’astrazione nelle scienze storiche [e] la considerazione causale della storia [costituiscono] i nuclei tematici unitari delle tre ricerche su Weber qui raccolte» (p. 3). Oggetto comune dei tre studi sono: la ricostruzione del debito metodologico e concettuale di Weber verso Heinrich Rickert e il fisiologo Johannes Adolf von Kries, e la dimostrazione che utilizzò i loro strumenti logico-concettuali, ma «adattandoli alla specificità e alla novità dei propri problemi» (pp. 4-5) e arrivando a esiti completamente divergenti dai loro; l’inserimento di Weber nel “kantismo eterodosso”, cioè l’interpretazione antropologica e anti-idealista di Kant che muovendo da Wilhelm von Humboldt giunge a Weber attraverso Dilthey; sotto questo profilo, il volume s’inserisce nella concezione della storia della filosofia come storia della cultura proposta dalla scuola storicista napoletana, segnatamente da Fulvio Tessitore.

Nel primo studio, *Il saggio di Rickert sul “generale” e la storia come traccia di un itinerario weberiano nelle “Grenzen”*, Massimilla esamina l’analisi svolta da Weber della distinzione tra logico e gnoseologico sviluppata da Rickert in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902). Weber si mostra interessato non alla fondazione di una filosofia scientifica in grado di determinare la validità delle scienze particolari, ma alle «procedure [per la loro] oggettivazione e validazione empirica». In *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* (scritto tra il 1903 e il 1906), Weber esamina le *Grenzen* e il saggio rickertiano *Les quatre modes de l’“Universel” dans l’histoire* (1901), che affronta la questione della “logica della storia”, cioè il problema della peculiarità della metodologia della storia rispetto alle scienze della natura. Per Rickert, la scienza della natura persegue il “generale” e si volge all’individuale solo in quanto funzionale alla costruzione di concetti generali, mentre nella storia oggetto d’indagine è l’individuale. Ma se la scienza si fonda sul generale, allora l’idea di una scienza dell’individuale rappresenta una contraddizione in termini; di qui l’urgenza di una discussione sul ruolo del generale in ambito storico, svolta ne *Les quatre modes de l’“Universel” dans l’histoire*, dove Rickert sviluppa una quadruplica radice semantica e metodologica, all’interno della quale inscrive il concetto di generale.

In primo luogo egli spiega che poiché il “generale” sta a fondamento di ogni scienza, ciò vale anche per la scienza storica, che deve emanciparsi da ogni premessa intuitiva, e intendere l’individuale come la rappresentazione risultante dalla composizione di concetti generali definitivi. Ma se per le scienze della natura il generale è il fine al

* marcoivaldo@tiscali.it; Professore di Filosofia morale nell’Università Federico II di Napoli.

quale tendere, per la storia esso è il mezzo che consente la rappresentazione scientifica dell'individuale che si ottiene attraverso "concettualizzazioni determinanti". Questa posizione rickertiana si riverbera in Weber, convinto che i «giudizi validi presuppongono sempre l'elaborazione *logica* del dato intuitivo, cioè l'impiego di *concetti*». Rickert propone poi anche un secondo modo del generale, connesso alla *Wertbeziehung* che tanta presa avrà sul pensiero weberiano (qui lo studioso rimanda a due scritti di Weber: *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*; «Premessa» a *Sociologia delle religioni*). Se il problema per lo scienziato consiste nel determinare ciò che è essenziale in quanto generale rispetto a ciò che non lo è, per lo storico il generale è non ciò che è "comune a tutti", ma ciò che è "significativo per tutti", e quindi richiede il concetto e le relazioni di valore; non quindi le *Wertungen* (giudizi di valore), ma le *Wertbeziehungen* (relazioni al valore) che caratterizzano ogni comunità umana, e che consentono allo storico di cogliere ciò che ha significato generale per tutti i membri della comunità. Il terzo modo generale della storia riguarda la relazione parte/tutto, che Rickert intende non come «il rapporto tra un *esemplare* con il *concetto* generale ad esso sovraordinato» (p. 63), ma come relazione che diviene "generale" nel momento in cui abbraccia tutti gli individui che costituiscono le sue parti (concetto ripreso nel termine weberiano *Kostellation*). L'ultimo modo del generale, e anche di questo Massimilla rinviene in Weber una utilizzazione originale) in storia è per Rickert un concetto capace di esprimere un contenuto *esemplare*, e si ha, ad es., quando si «parla dei "soldati" di un esercito, dei "contadini" di una regione» (p. 75), intesi come individuo "tipico", che rappresenta «in maniera efficace le caratteristiche del ceto cui appartiene» (p. 75). Su un piano logico, i concetti di generale e di particolare sono relativi (un concetto generale risulta solo individuale rispetto ad un concetto generale maggiormente esteso). Inoltre manifestano un parallelismo di segno opposto: come rispetto ai concetti "assolutamente generali" delle scienze naturali le altre discipline scientifico-naturali utilizzano concetti "relativamente generali", allo stesso modo è possibile fare valere come "assolutamente individuali" o "assolutamente storici" quei concetti utilizzati con frequenza dalla biografia o dalla storia politica, distinguendoli da quelli "relativamente individuali" o "relativamente storici" utilizzati, invece, dalla storia economico-sociale. I concetti relativamente generali e relativamente individuali non costituiscono tuttavia «due classi separate, ma trapassano gli uni negli altri senza soluzione di continuità» (p. 80), e per distinguerli occorre interrogarsi sullo scopo con cui li si usa.

Il secondo studio, *Weber, Rickert e la connessione causale*, illustra l'impostazione antimetafisica, antiontologica e antiemanatistica di Weber, avverso all'"emanatismo della ragione" di tipo hegeliano, e a quelli della "non ragione" dell'organicismoromantico di Roscher e dell'antropologia-individualistica di Knies. Torna anche in questo studio l'analisi di come Weber si serva dell'apparato concettuale rickertiano, ma nel contempo allontanandosene completamente, sì che nei due pensatori «il massimo di vicinanza nelle argomentazioni particolari coincide spesso con il massimo di distanza della prospettiva teorica di fondo» (p. 104). Il saggio mostra che in *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie* Weber assume l'idea rickertiana di "connessione causale storica", ma piegandola ai propri scopi, mostrando che sia Knies sia Roscher identificano la causalità con la legalità, e confutandone le posizioni con strumenti logico-metodologici attinti dalle *Grenzen*, dove Rickert aveva distinto tre modi della causalità: a) il principio di causalità; b) la connessione storica tra causa ed effetto; c) il concetto di "legge causale", che si evince da ciò che le connessioni causali individuali hanno in comune. Weber

utilizza questa tripartizione per contestare la relazione istituita da Knies tra causalità e legalità da una parte e tra libertà e individualità dall'altra, così utilizzando strumenti concettuali rickertiani per fare valere posizioni non rickertiane non sono: disinnescata infatti la valenza ontologica del valore (il valore non è idealità in sé, ma la risultante di rapporti determinati l'uomo e il mondo) e sostiene che ciò che assume valore rientra, al pari di ogni altra cosa, nelle connessioni causali individuali del divenire universale (p. 120).

L'ultimo saggio del libro tratta del modo in cui Weber si serve dei concetti di possibilità oggettiva e di causazione adeguata formulati dal fisiologo Johannes von Kries (1853-1928), che con la sua teoria della causalità intendeva misurare quanto determinato "momento causale" pesi in un evento "individuale" e "concreto". L'argomento è di grande interesse per il diritto penale, dato che determina un'analogia tra "colpa penale" e causalità storica, cioè tra ambiti che trattano azioni umane esplicantesi tra cause ed effetti concreti. Nell'interesse di Weber per la "causalità concreta" di Kries si conferma l'importanza della concezione della connessione causale storica svolta da Rickert; essa è alla base anche del parallelismo che, attraverso Kries, Weber costruisce tra la teoria della possibilità oggettiva e quella sulla causazione adeguata nel diritto e nella storia, dato che è il concetto rickertiano di *Werthbeziehung* a consentire di selezionare elementi ed aspetti «che sollecitano una spiegazione causale» (p. 135) di un accadere "concreto", così come il criterio giuridico di Kries sulla "giustiziabilità" «consente al giurista di delimitare e circoscrivere con esattezza l'*explandum*» (p. 135). In *Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben* si vede che ciò che di Kries interessa a Weber è il ruolo della possibilità nell'ambito delle azioni umane che definiscono gli accadimenti storici. Discutendo dei concetti di possibilità e di probabilità nelle scienze empiriche, Kries accoglie un principio di causa non metafisico-razionalistico, ma empiristico-humeano, che appare plausibile quando: a) le condizioni di realizzabilità siano note in modo generale ed astratto; b) si dia un sapere nomologico delle condizioni di determinazione di verificabilità dell'evento in questione. Per Kries non vi è dunque netta opposizione tra causazione astratta e imputabilità concreta, e tra esse vige distinzione descritta dal "momento causale" specifico. Memore della lezione rickertiana, Weber è in sintonia con Kries nel sostenere che un enunciato sulla connessione causale concreta elabora e non riproduce il dato reale, dall'altro che per avere oggettività epistemologica la connessione causale concreta necessita di una costellazione concettuale di cause astratte. Anche quest'ultimo saggio fa così emergere la capacità weberiana di utilizzare, piegandoli ai propri fini, apparati concettuali provenienti da ambiti disparati.

Nel panorama della *Weber-Forschung*, il volume di Massimilla contribuisce a fare emergere la statura logica ed epistemologica della riflessione weberiana sulla costituzione dell'oggetto storico ed arricchisce le linee di ricerca del nuovo storicismo napoletano, allargando l'analisi dell'influenza del "kantismo eterodosso" e la critica alle dottrine sostanzialistiche dell'essere.

Giuseppe D'Anna*

* giuseppe.danna@unina.it; ricercatore di Storia della Filosofia nell'Università degli Studi di Foggia.

Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti; Olschki, Firenze 2011, pp. LXXXII-263, € 36,00;
Lettere a Guido Cagnola dal 1892 al 1954, a cura di Stefano Bruzzese e Wanda Rottelli, commento di Stefano Bruzzese; Morcelliana, Brescia 2012, pp. XX-517, € 32,00.

Le lettere di Piero Martinetti qui raccolte da Pier Giorgio Zunino e Giulia Beltrametti coprono il periodo della piena maturità del filosofo piemontese. Molte tra esse erano già note agli studiosi: così quelle indirizzate a Carlo Emilio Gadda, Benedetto Croce, Bernardino Varisco, Nina Ruffini, Ludovico Geymonat, Adriano Tilgher, Tommaso Gallarati Scotti, Santino Caramella ecc. A queste si aggiungono significativi documenti inediti, come le missive ad Agostino Gemelli, Luigi Firpo, Luigi e Giulio Einaudi, Antonio Banfi, Guido Cagnola, Norberto Bobbio, Luigi Fossati, Rodolfo Mondolfo, alla sorella Teresa e ad altri. Sui «criteri conservativi» seguiti dai due curatori, imperniati sulla «fedeltà all'autografo», cfr. pp. XXXVII-LXXVIII. Pregio innegabile di questa edizione sta nel fatto di offrire in un unico volume, tra inediti e no, un gran numero di testimonianze tratte da svariati archivi e precedentemente pubblicate in ordine sparso.

Pur negando che esista in Martinetti «un sistematico pensiero politico», e dunque che la sua riflessione possa avere «nella politicità il suo nucleo vitale», Zunino svolge la sua ampia introduzione (*Tra dittatura e inquisizione. Piero Martinetti negli anni del fascismo*, pp. VII-LXXV) facendo costantemente risaltare la «ben definita cifra civile» che percorre tante pagine e iniziative martinettiane, che possono essere perciò accostate al «magistero intellettuale e politico dispiegato sulla “Critica” da Benedetto Croce» (p. VII). Martinetti diviene in queste pagine un sensibile sismografo del proprio tempo, della crisi economica e sociale (che è in realtà, secondo Martinetti, crisi essenzialmente religiosa e ideale) seguita alla Grande Guerra, e poi del Ventennio. Croce è dunque costantemente richiamato, non soltanto per la sua presenza nell'epistolario come corrispondente di Martinetti – si tratta delle lettere per lo più relative al convegno del 1926 già rese note da Amedeo Vigorelli su questa «Rivista» nel 1993 – ma anche come una sorta di fratello spirituale nel segno dell'antifascismo e della resistenza alla barbarie ritornante in Europa durante gli anni Trenta. Questa chiave di lettura impone a Zunino di aggirare la proverbiale ritrosia martinettiana, più volte ribadita dal filosofo anche in queste lettere (per es.: «Nulla mi è così molesto come l'essere nominato invano»; Martinetti a Bobbio, 14 marzo 1932, p. 114; ma più significativa ancora è la lettera con la quale il filosofo rifiuta la nomina ai Lincei nel 1923; cfr. pp. 19-20). Risulta comunque facile al curatore mostrare come questi presupposti non impediscano a Martinetti di scendere nell'agone e combattere con piglio battagliero e puntiglioso, dimostrandosi tutt'altro che sprovveduto, fermo nei propositi e nei principi quanto consapevole dei margini di manovra che di volta in volta gli si presentavano davanti. Il ruolo di organizzatore svolto nel Congresso milanese di filosofia del 1926 lo vide in prima fila; il mancato giuramento del 1931 lo riportò, suo malgrado, alle luci della ribalta («Mi rincresce non tanto la cosa, quanto il modo; e mi rincresce che si sia fatto e si faccia rumore intorno al mio nome»; Martinetti a Cagnola 21 dicembre 1931, pp. 106-107), seppur con la consolazione di essere «in buona compagnia». Fanno eccezione un paio di sortite anti-attualistiche (la polemica generata da «una recensione un po' impertinente d'un fascista gentiliano», cioè Ugo Spirito, che aveva criticato *La libertà* sul «Giornale critico»: cfr. la lettera a Cagnola del 6 ottobre 1929, p. 94) e anti-gemelliane (in una polemica che coinvolse anche Luigi Russo e Antonio Banfi: si veda la lettera a quest'ultimo del 9 luglio 1931, pp. 100-101). Per il resto, la battaglia civile di Martinetti prese vie indirette, culturali e non per-

sonali, forte anche della capacità di passar oltre, figlia di una rara capacità di provare schietto e aristocratico biasimo nei confronti degli avversari («ho visto, fra le altre ingiurie, quelle del Gentile: ma io ho il dono del disprezzo sincero e non me ne sono interessato»; Martinetti a Santino Caramella, 7 maggio 1926, p. 63). Così nel momento di proporre al pubblico la propria peculiare ed eterodossa concezione del cristianesimo con il libro del 1934 *Gesù Cristo e il cristianesimo*; così anche in pagine che si presentano come opere di natura specialistica e apparentemente sciolte da un troppo stretto legame con la realtà politica circostante, ma che possono agevolmente essere attualizzate e dalle quali si possono estrapolare prese di posizione significative. È il caso, per fare un paio di esempi suggeriti da Zunino (cfr. pp. LXVII-LXX), dei tardi saggi su Spinoza e Schopenhauer pubblicati sulla «Rivista di filosofia», nei quali trovano posto valutazioni intorno alla riviviscenza della «teoria delle razze inferiori», interpretata come ripiegamento dell'umanità verso forme di barbarie che solo una visione superficiale, esteriore della storia potrebbe reputare superate una volta per tutte.

Nel 1920, all'indomani della conclusione della Grande Guerra e di fronte alle fortissime tensioni sociali ed economiche che percorrevano l'Italia, Martinetti prese posizione con una serie di tre conferenze che sarebbero poi state pubblicate in forma di libretto con il titolo *Il compito della filosofia nell'ora presente*. Si tratta di un documento per certi versi tipico del periodo. Le pagine di Martinetti si distinguono per la lettura decisamente *en philosophe* del delicato momento, con toni che oscillano tra lo ieratico (costante è la figura del «veggente» ripresa da Platone) e il censorio (così nei giudizi sui «delinquenti» e «indegni» che hanno usurpato il nome di filosofi). Il materialismo proprio delle prospettive socialistiche poteva ai suoi occhi soltanto dare una lettura superficiale della crisi; questa esprimeva in realtà un fondamentale sbandamento morale. Per questo, definita sommariamente la propria concezione della filosofia come «visione geniale» e «sintesi», il filosofo si sentiva in diritto di fissare alla propria disamina del momento il seguente presupposto: «io mi pongo senz'altro al centro della concezione filosofica alla cui luce vogliamo considerare i compiti sociali della età presente».

L'introduzione di Zunino prende spunto proprio da questo «intervento di largo respiro», in cui la vena più strettamente filosofica supportava quella «cifra civile» di cui si è detto. Le pagine di Martinetti presentavano una visione del corso storico tutto sommato pessimistica, imperniata sulla contrapposizione tra élites e moltitudini; le prime chiamate a imprimere una direzione al corso delle cose, le seconde destinate a farsi trasportare passivamente da esso. Si trattava di una prospettiva severamente antidemocratica, che si sarebbe mantenuta negli anni in nome del mai rinnegato riconoscimento che solo gruppi ristretti di eletti possono fare la storia e partecipare di valori superiori; una visione che precludeva *a priori* un confronto con le ideologie anche solo lontanamente legate al socialismo, e che dunque dimostrava sordità alle rivendicazioni delle masse – inesorabilmente confuse e spiritualmente non strutturate – che allora si affacciavano sulla scena della storia. Questo atteggiamento oscillante tra la diffidenza e il disprezzo nei confronti delle moltitudini è del resto un tema assai ricorrente nelle lettere qui raccolte: «Io sono fermamente persuaso che tra gli uomini soltanto una minoranza assolutamente esigua, quasi trascurabile [,] si interessa realmente e sinceramente di fini ideali ed è capace, per essi, di qualche sacrificio» (Martinetti a Cagnola, 29 settembre 1924, p. 28). La convinzione della rarità tra gli uomini di questi «arcipochissimi» (a Cagnola, p. 66) porta il filosofo a riflessioni che sconfinano in una avversione inflessibile: «bisogna fare il bene, io penso, perché il bene è cosa divina: ma bisogna farlo disprezzando gli uomini, il che accresce il merito. E la cosa più bella e più cara è

il fare il bene contro gli uomini, il sostenere, lottando, la propria dignità e la diritta volontà, che è cosa di Dio, contro la forza oscura del male che è incarnata negli uomini “terreni” come dicono i dualisti antichi» (Martinetti a Cagnola, 29 settembre 1924, p. 29). Da qui a quasi non riconoscere ai contemporanei lo *status* di “prossimo” il passo è breve: «Il mondo stesso ci indirizza quindi verso una vita solitaria e contemplativa; è bene amare il prossimo, ma dove è oggi il nostro prossimo? Io vedo ormai il prossimo negli spiriti che mi parlano dai vecchi volumi in mezzo ai quali vivo: e il compito massimo ed ultimo nell’elevarsi sempre più con l’intelletto verso quella luce che per la maggior parte degli uomini è un mondo inaccessibile» (30 marzo 1929, p. 90).

Più chiare ancora – e con una più evidente ricaduta politica e sociale – erano le nette affermazioni contenute nelle conferenze del 1920 contro i «preconcetti egualitari e democratici» e «l’infrenabile tendenza alla democrazia che sembra essere il carattere distintivo della età nostra»: «la democrazia non ha [...] alcun senso»; «l’ideale di una società evoluta dovrebbe essere certamente una aristocrazia dotata di alte qualità spirituali e morali»; «nello stato ideale l’aristocrazia dominante dovrebbe essere non una aristocrazia morale, ma una aristocrazia religiosa» (cfr. *Il compito della filosofia nell’ora presente*, Bertieri e Vanzetti, Milano 1920, pp. 39-43, 49-50). Così fondati, i giudizi di Martinetti si dimostrano urtanti nel loro sprezzante aristocraticismo e antiquati nel momento stesso della loro formulazione, denotando una scarsa disposizione a cogliere il nuovo; d’altro canto, non mancavano passaggi estremamente significativi e efficaci nel cogliere taluni aspetti della crisi dell’Italia liberale. Il limite dell’era contemporanea consiste nell’essersi ritrovata una élite svuotata di valori superiori; la tradizione liberale che aveva condotto al Risorgimento si era dimostrata priva di reale tensione etica, avendo di fatto consegnato la gestione religiosa della nazione nelle mani di una Chiesa cattolica ritenuta ormai esausta e corrotta spiritualmente. Spiega Zunino: «Lo scoglio fatale su cui si era infranto il liberalismo secondo Martinetti era rappresentato dalla mancata distruzione della egemonia sociale esercitata da una religione tutta mondana e solo chiesastica. Proprio nell’aver consentito che la chiesa cattolica rimanesse potenza autonoma di fronte allo stato», come in particolare era accaduto in Italia, Martinetti ravvisava il segno maggiore del fallimento della “riforma liberale”» (pp. VII-IX). Di qui l’esaltazione della chiesa Catara («l’ultimo guizzo della attività religiosa [che] si è avuto in Italia») a fronte del generale e secolare esaurimento delle energie spirituali nazionali. Le pagine martinettiane si riallacciano ad una vena laica e anticlericale ben presente nella tradizione del nostro Risorgimento, capace di cogliere un limite nel processo che aveva condotto all’unificazione nazionale e che aveva accompagnato i primi anni di vita dell’Italia unita. Una vena che in Martinetti viene integrata dalla natura affatto originale della propria prospettiva religiosa, caratteristica dell’«idealismo trascendente» opposto a quello di Gentile e Croce, che lo porta a tratteggiare i lineamenti di una particolare versione religiosa e non immanentistica dello Stato etico. Gli spunti anticattolici dimostrano una certa parentela con le riflessioni che verranno riprese di lì a pochi anni in ambienti gobettiani intorno alla “mancata Riforma”; categoria che non voleva precludere – diversamente da quanto affermato da Gramsci – ad un’improbabile protestantizzazione dell’Italia, ma che rappresentò una chiave di lettura efficace e non peregrina di tante carenze culturali italiane ascrivibili alla mai adeguatamente neutralizzate ingerenze della Chiesa cattolica nella vita politica e sociale del paese.

Il discorso di Martinetti sul *Compito della filosofia* fu recensito da due lettori d’eccezione, due figure che rappresenteranno anche negli anni successivi – secondo l’esposizione di Zunino – gli interlocutori polemici privilegiati di Martinetti: Giovanni Gen-

tile e Agostino Gemelli. Gentile – che aveva accolto con sostanziale simpatia, più di quindici anni addietro, l'uscita dell'*Introduzione alla metafisica* – tacciava di "apostasia" lo scritto di Martinetti, che, rispetto ai suoi inizi, avrebbe abbandonato i presupposti comuni all'attualismo distinguendo dall'«idealismo immanente» (interpretato come una forma di naturalismo mascherato) un «idealismo trascendente», metafisico, religioso. Dalle pagine della «Rivista di filosofia neoscolastica», al contrario, dopo aver censurato i toni aspramente critici nei confronti della Chiesa cattolica e le corrispettive parole elogiative nei confronti delle eresie medievali, Gemelli sembrava disposto a concedere a Martinetti una seppur tenue apertura di credito, quasi intravedendo la possibilità che questo pensatore schiettamente religioso compisse un passo decisivo verso il cattolicesimo (cfr. quanto scrive Zunino, p. XXV). Le cose presero però, come noto, tutt'altra piega; Martinetti andò allo scontro sia con Gentile sia con Gemelli, i quali, spiega Zunino, «simbozzarono due diversi modi di concepire la funzione storica del fascismo» (p. XXIII). Si trattò, in certo modo, di una mossa a tenaglia nei confronti del filosofo piemontese, dove una ganascia (la «dittatura» del titolo dell'*Introduzione* di Zunino) è rappresentata da Gentile, l'altra (l'«inquisizione») è personificata dal dinamico rettore dell'Università cattolica. Man mano che si va avanti, però, la figura di Gentile (che pure fu l'ispiratore del giuramento del 1931) sfila in seconda linea, e Gemelli si rivela la vera "anima nera" della storia (convincente) raccontata da Zunino. Tra l'altro, nei confronti del frate francescano Martinetti diede inizialmente prova di disponibilità (cfr. le lettere di agosto, ottobre e novembre 1922 indirizzate a Gemelli, pp. 12-17), non dimostrando alcuna preclusione di fronte alla prospettiva che gli venisse affidata la cattedra di Psicologia dell'Accademia scientifico-letteraria. Solo pochi mesi più tardi, però, scriverà al suo amico Varisco (24 settembre 1923, p. 22) di sentirsi ormai «un povero docente di una libera università che il padre Gemelli e relativo Sacro Cuore stanno per soffocare». Una volta di più, lo storico della cultura italiana di questi anni non può che rimanere colpito (e magari inquietato) dalla spregiudicatezza e dall'intransigenza del fondatore dell'Università Cattolica, dal suo inesaurito brigare e – verrebbe da dire – dalla sua onnipresenza là dove occorreva piantare il vessillo confessionale a scapito della libertà di coscienza e di espressione, di fatto interpretando il fascismo come un braccio al servizio del seggio di Pietro. Forte della sua «personale posizione di supremo controllore di una per così dire dogmatica civile», nonché tutto preso dal suo «ruolo di difensore sia della ortodossia religiosa sia di quella politica» (così Zunino a pp. LVIII-LIX), Gemelli sarà in prima fila anche nel 1937, gettando discredito sul *Gesù Cristo* e sul suo autore: la vicenda di questo libro è ripercorsa in maniera particolareggiata da Zunino (pp. L-LXIV), che riformula la storia della condanna di esso da parte del Sant'Uffizio, collocandola non nel 1934, come in genere si è creduto finora, ma spostandola al 1937. Ciò basandosi tra l'altro su una lettera di Martinetti inedita (ampiamente commentata a pp. 164-167) all'«Osservatore romano» del dicembre 1937.

Tra gli interlocutori di Martinetti meritano una citazione a parte – per il numero di documenti che li riguarda ma anche per il tenore di essi – Nina Ruffini e il già più volte citato Guido Cagnola. Due figure – spiega Zunino, auspicandone una riscoperta – «le cui biografie sono state sfiorate da uomini e vicende non di poco conto nella storia italiana del Novecento» (p. XXXIII). Se le lettere alla Ruffini erano già note agli studiosi e rappresentano parte cospicua della raccolta a partire dal 1936, inedite sono le missive indirizzate a Cagnola (1861-1954), l'aristocratico lombardo «prodigiosamente ricco», come disse Buonaiuti, con interessi che svariavano dalla storia dell'arte al collezionismo, dal buddhismo alla mistica medievale. Lungo tutto il volume curato da Zu-

nino, Cagnola si rivela il confidente privilegiato «in un'età di confusione spirituale» (30 marzo 1929, p. 89). Studioso del pensiero orientale, egli dà a Martinetti occasione di talune significative comparazioni tra esso e la tradizione occidentale, a tutto vantaggio di quest'ultima: «Io apprezzo il buddismo e credo contenga elementi preziosi che mancano alla tradizione cristiana; ma nel complesso non condivido l'entusiasmo del caro dott. Ferrari. Credo che la religione futura dovrà assorbire molti elementi buddistici; ma il nucleo sarà dato dal pensiero cristiano» (Martinetti a Cagnola, 10 giugno 1922, p. 10). Cagnola provò anche a «stanare» Martinetti, coinvolgendolo nelle iniziative che accompagnarono la visita in Italia del 1925 di Rabindranath Tagore; ma il filosofo si sfilò mostrando insofferenza per lo «snobismo dell'arte e dell'esotico» (1° febbraio 1925, p. 30) e tentando di scaricare l'incombenza sull'orientalista Carlo Formichi o sul collega milanese Giuseppe Antonio Borgese, definito non si sa con quanta stima «oratore noto e letterato filosofeggiante». Continuava Martinetti con il dichiarato fine di sfuggire alle insistenze dell'amico: «Permetta che io le dica francamente che non solo il discorso, ma più che il breve discorso, le presentazioni, le chiacchiere, le mondanità inseparabili sarebbero per me una corvée, a cui non mi sento di sobbarcarmi. Io ammiro Tagore, e vorrei sinceramente onorarlo, ma le confesso che non andrei in mezzo al mondo nemmeno per vedere il Buddha vivente» (a Cagnola, 24 agosto 1924, p. 27).

Cagnola, parallelamente al carteggio con Martinetti, portava avanti una significativa corrispondenza con Ernesto Buonaiuti (si veda a tal proposito il lavoro di Lorenzo Bedeschi, *Buonaiuti, il concordato e la Chiesa*, con un'appendice di lettere inedite, Il Saggiatore II, Milano 1970). Il libro di Meister Eckhart, *Prediche e sermoni*, uscito da Zanichelli nel 1927, non solo fu accompagnato da un'introduzione di Buonaiuti, ma venne seguito nella sua gestazione da Martinetti, che rivide sistematicamente la traduzione dal tedesco fatta da Cagnola. L'«amico Buonaiuti» (vera pietra dello scandalo nel congresso del 1926) compare inoltre nelle lettere martinettiane per alcune valutazioni partecipate e allo stesso tempo ponderate del filosofo intorno alle vicissitudini del prete modernista nel seno e ai margini della Chiesa romana. Martinetti si augurava di vederlo trovare finalmente «nella sua coscienza la via sicura e diritta che lo tolga dalle incertezze e gli dia la pace e la forza necessarie per compiere quello che egli considera il compito della sua vita» (p. 168). Da notare sono anche alcuni giudizi che tentavano di sbrogliare le perplessità che inevitabilmente colgono chi voglia comprendere la figura e l'opera del maggiore esponente del modernismo in Italia e che – muovendo dai limiti speculativi di Buonaiuti – suonavano al contempo come un giudizio sulla forza teorica di quel movimento in generale: «Per le menti filosofiche si fa sentire certamente la mancanza d'una formulazione precisa e d'una fondazione di una simile fede. Il posto del B[uonaiuti] sarebbe ancora, a me sembra, nella chiesa: le divergenze sono di carattere secondario. Da tutto ciò si vede l'imprecisione, anzi la confusione filosofica che era alla base del modernismo» (Martinetti a Cagnola, 27 maggio 1938, p. 177).

A Cagnola – che fu tra l'altro finanziatore della «Rivista di filosofia» (cfr. i ringraziamenti del filosofo nella lettera del 7 maggio 1930, p. 98) –, Martinetti racconta le vicissitudini del suo *Gesù Cristo e il cristianesimo* («il mio Cristo è veramente un "povero Cristo"»). Il volume intendeva chiarire «che cosa può pensare oggi del cristianesimo un filosofo idealista e come oggi sia possibile aderire a Cristo senza Paolo e senza i Santi Padri» (Martinetti a Cagnola, 17 dicembre 1933, p. 124). Una particolareggiata cronistoria del «singolare destino» del libro, costretto a subire i colpi combinati di manganello e aspersorio insieme, è esposta in particolare in una lettera del 17 ottobre 1934 (pp. 136-138). Sempre l'amico aristocratico lombardo è fatto parte dei

progetti editoriali del filosofo: «Fra qualche giorno le manderò il mio *Schopenhauer* ora uscito presso Treves [nel frattempo divenuto Garzanti]; entro l'anno le manderò il *Kant* che deve pubblicare Bocca e subito dopo lo *Spinoza*. Sono tre lavori mercenari nella loro origine; ma con essi ho cercato anche di pagare in qualche modo il mio debito ai tre grandi spiriti che tanto mi hanno aiutato a pensare ed a vivere. Poi, se il cielo mi darà vita ancora, vedrò di finire la mia *Metafisica* che sarà il mio testamento spirituale, la conclusione di tutta la mia vita» (a Cagnola, 13 marzo 1941). Vivo Martinetti, solo l'antologia schopenhaueriana vide la luce. La *Metafisica* rimase inedita; la monografia su Kant sarebbe stata sostituita da una raccolta di lezioni dei corsi tenuti tra il 1924 e il 1927, pubblicata da Bocca «con il consenso dell'Autore» già malato, e uscita in contemporanea con la morte del filosofo, «deceduto la mattina del 23 marzo 1943, dopo una lunga malattia – spiegava una noticina editoriale in apertura del libro – stoicamente sopportata in attesa della grande Liberazione»; lo *Spinoza* avrebbe dovuto aspettare ancora più di trentacinque anni, anche se le lettere indirizzate a Giulio Einaudi nel 1942 (pp. 236-242), oltre che della raccolta *Ragione e fede*, parlano appunto della monografia sull'autore olandese come di cosa già vicina alla pubblicazione. L'intesa con Einaudi non si realizzò per motivi di carattere economico, motivazione che ritorna anche a proposito del *Gesù Cristo*, inizialmente proposto a Laterza tramite Croce (cfr. la lettera al filosofo napoletano del 6 agosto 1933, p. 120), ma poi pubblicato per altra via per le non soddisfacenti condizioni poste dall'editore pugliese: «Io ero stato messo in relazione da Croce con Laterza; ma questo editore mi propose condizioni così esose da essere quasi indecorose: quindi ruppi la trattativa» (a Cagnola, 23 febbraio 1934, p. 127).

Le lettere a Cagnola contengono inoltre pagine di natura schiettamente filosofica. Sollecitato dall'amico, Martinetti si dilunga in più di un'occasione in riflessioni alquanto significative e di ampio respiro. Così intorno al problema classico della teodicea: «Ella può ben credere quanto io sia lontano dalla puerile rappresentazione dei premi e delle pene etc. Però io detesto egualmente l'ottimistica concezione della conversione e del perdono universale: il male non può diventare bene. In ogni essere sono in vario grado mescolati un bene e un male radicale: il quale male è metafisicamente assenza di realtà. La vita è una purificazione ed una liberazione. Noi non siamo certo in grado di sapere ciò che vi sia in ciascun essere di bene e di male: ma questo per me è certo che l'inferire contro esseri innocenti (umani e non) rappresenta il grado più alto della malvagità diabolica» (Martinetti a Cagnola, 15 aprile 1937, p. 159). Le riflessioni intorno alla natura e all'origine del male si ripresentano, con riferimenti espliciti che vanno da Kant al Buddhismo, in una lettera del 13 marzo 1941: «è indiscutibile che il male non può essere spiegato; il male spiegato è male giustificato: e il male giustificato non è più male. D'altra parte il chiedersi spiegazioni del male è come dire che il male non dovrebbe essere: mentre nessuno chiede una spiegazione del bene, che perciò appunto è posto come ciò che dovrebbe essere. La sola spiegazione del male dovrebbe consistere dunque non nella sua giustificazione, ma in una eliminazione che ne eliminasse anche il problema; ciò che, nella condizione umana attuale può essere proposto come un ideale, non come una soluzione realizzabile ipso facto, persistendo la condizione umana».

Visto che tanto si è avuto modo di parlare di Cagnola, val la pena segnalare che pochi mesi or sono è stato dato alle stampe un bel volume che raccoglie le lettere inviate a questa personalità originale della cultura lombarda (*Lettere a Guido Cagnola dal 1892 al 1954*, a cura di Stefano Bruzese e Wanda Rotelli, commento di Stefano Bruzese; Morcelliana, Brescia 2012). Se le epistole conservate nell'archivio di Villa

Cagnola di Gazzada, in provincia di Varese, hanno potuto in primo luogo risvegliare l'interesse degli storici dell'arte (il corrispondente più assiduo del nobile Guido risulta esser stato Bernard Berenson), sono da evidenziare in questa raccolta anche un paio di lettere crociate risalenti al 1943 e al 1944; quest'ultima (1° ottobre 1944, p. 362) con un riferimento alla cessazione delle pubblicazioni de «La Critica» (morta però, come dice un proverbio toscano, «di “morte piccolina, morta la sera e viva la mattina”», riferendosi evidentemente all'intenzione di continuare la sua «abituale conversazione» con gli italiani attraverso i «Quaderni della “Critica”») e di «Religio» («Per la *Religio* di Buonaiuti deve esserci sotto qualche intrigo di preti: fu soppressa senz'altro, quando alle altre riviste si chiedeva solo una riduzione di fogli di stampa»). Così come sono da segnalare anche le lettere di Giuseppe Rensi e di personalità vicine a Martinetti e alla «Rivista di filosofia». A Cagnola si rivolgeva Ernesto Grassi a nome di «un piccolo gruppo di amici e ammiratori del prof. Martinetti», con l'intento di fondare «un ente commerciale» primariamente indirizzato ad essere una casa editrice, con l'obiettivo di «indurre il professore (persona riluttante nel pubblicare le proprie opere) a dare alle stampe i suoi lavori in una veste scientificamente rigorosa» (Grassi a Cagnola, 28 marzo 1928, pp. 217-220). Sempre tra i corrispondenti dell'aristocratico lombardo, si ritrovano i nomi di Francesco Ferrari – lo si è già trovato citato in una lettera martinettiana a Cagnola – e Luigi Fossati. Il primo, medico psicologo, specialista in cure ipnotiche, nonché appassionato di culture orientali, discute con Cagnola di un'altra traduzione curata da questo (i *Dialoghi del re Milinda* usciti nel 1923), del pensiero di Gandhi, della visita di Tagore, della vita della Società di Studi Filosofici a Milano; soprattutto, gli parla delle «belle e confortanti lezioni del nostro Martinetti» (Ferrari a Cagnola, 26 marzo 1925, p. 182) e si fa mediatore tra il professore e Cagnola, assicurando quest'ultimo intorno alla buona disposizione del primo nei confronti della traduzione eckhartiana. Di Fossati si segnala una lettera seguente alla morte del Maestro, in cui si parla del ritrovamento «sotto mucchi di giornali» del manoscritto della *Metafisica*, «che era l'opera nella quale egli aveva riassunto e ampiamente svolto il frutto dei suoi profondi studi; e della quale – continuava Fossati – mi aveva più volte parlato come di un lavoro compiuto» (Fossati a Cagnola, 3 gennaio 1945, pp. 363-364; ma la lettera di Cagnola fa riferimento a Teresa Martinetti, a Banfi e a Solari, lasciando intravedere le diversità di vedute tra gli allievi e gli amici riguardo al da farsi con il lascito del filosofo).

Giovanni Rota*

Elena Alessiato, *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 376, € 28,00.

A più di novant'anni dalla pubblicazione, nel 1918, le *Betrachtungen eines Unpolitischen* di Thomas Mann, emblematicamente radicate nel contesto storico, politico e culturale che le ha prodotte, continuano a presentarsi come una fonte inesauribile di significati, categorie concettuali e simbolizzazioni in grado di alimentare l'interesse verso quest'opera tanto incisiva quanto problematica. Nel corso del Novecento, le *Betrachtungen* sono state recepite come il manifesto di una cultura “politicamente sospetta”, sotto il segno del nazionalismo conservatore o reazionario, da cui la critica manniana

* giovanni.rota@ispf.cnr.it; Ricercatore nell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del Cnr, Napoli-Milano.

ha spesso tentato di svincolare, oppure, al contrario, cui ha tentato di ricondurre le varie fasi di produzione dello scrittore. Al volume di Elena Alessiato, *L'impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, va il merito di aver ristabilito un equilibrio propriamente critico nella variegata ricezione di quest'opera. La serenità del giudizio dell'autrice deriva dalla perizia dell'analisi con cui il saggio manniano viene restituito compiutamente alla propria complessità. La ricerca adotta infatti una prospettiva privilegiata, quella filosofica, che permette di cimentarsi con i molteplici aspetti tematici e livelli di comprensione offerti dalle *Betrachtungen* senza perdere la visione d'insieme, riuscendo a mantenere saldamente congiunti il piano della elaborazione teorica con la dettagliata ricomposizione del quadro epocale e che consente di assegnare alle *Betrachtungen* una specifica collocazione nella storia delle idee. Non si tratta di considerare il "diario di guerra" manniano come un'opera filosofica – non è questa la natura delle *Betrachtungen*, neppure nelle intenzioni dell'autore, cui premeva soprattutto la rivendicazione e la testimonianza appassionata delle proprie posizioni – ma di intenderlo come un documento straordinario e imprescindibile per la comprensione dell'articolato panorama culturale in cui si inserisce e come un luogo, talvolta di sintesi, talvolta di inedita formulazione di problemi con cui il pensiero filosofico non ha mai cessato di confrontarsi, quali la tensione tra realtà fattuale e fattori ideali, la concezione dell'arte, della storia, la teoria dello Stato, il rapporto tra l'individuo e la collettività, le antinomie della *Kultur* e della *Zivilisation*.

Storia della cultura e critica della cultura confluiscono nel lavoro di Elena Alessiato, la quale, a partire dallo scavo in profondità della visione di Thomas Mann nelle sue diverse implicazioni e avvalendosi di un vasto apparato bibliografico, estende la propria ricerca agli interlocutori, effettivi o potenziali, che prepararono, condivisero o recepirono il clima culturale di cui testimoniano le *Betrachtungen*. A tal proposito, si rivelano di particolare interesse le "corrispondenze intellettuali", portate dall'autrice all'attenzione della critica, tra la concezione di Mann e la filosofia della guerra di Max Scheler, come l'attribuzione all'esperienza bellica di fondamenti metafisici e di un patrimonio valoriale di tipo etico-religioso.

L'attento esame delle fonti e la precisa ricostruzione storica supportano la definizione dei modelli teorici e delle costellazioni culturali presentati dal volume, che si sviluppa esplicitamente secondo un duplice intento: quello orientato alla "contestualizzazione" e quello orientato alla "categorizzazione". La compresenza dei due orientamenti metodologici sostiene la strutturazione tematica nel corso dei cinque capitoli in cui è organizzata la ricerca: 1. *Ars militans*; 2. Sulla guerra; 3. Il travaglio dell'identità; 4. «L'interiorità all'ombra del potere»; 5. *L'impolitico*: figura storica e categoria sovra-storica. Per la comprensione dell'epoca presa in esame e delle mentalità che la hanno caratterizzata, la centralità della figura di Thomas Mann e delle sue *Betrachtungen* è pienamente giustificata non solo in rapporto a fattori contenutistici, ossia in rapporto alle riflessioni di Mann sui fondamentali problemi del suo tempo, ma per la stessa modalità con cui queste vengono affrontate: il forte senso di appartenenza e di rappresentanza manifestato dallo scrittore nei confronti dell'universo spirituale identificato nel "germanesimo" e nella sua *Kultur*.

Animato dall'esigenza di sostenere e contribuire all'imminente rinnovamento, non senza l'aspirazione a confermarsi come uno dei più insigni rappresentanti della cultura tedesca, con le *Betrachtungen* Thomas Mann si inserisce nella generale "mobilitazione degli spiriti" che acclamò l'avvento della prima guerra mondiale. Un'operazione intellettuale condotta con costanza e partecipazione in ogni singola tappa, dal momento dell'entusiasmo alla presa di coscienza dell'ineludibile catastrofe storica. Mann "formò

il proprio specifico contributo a definire il modo di sentire dell'intellettualità borghese di quell'epoca: un universo spirituale aggredito dai nuovi tempi e ostinatamente intento a dissimulare il proprio inevitabile declino. Che l'enfatica idealizzazione di quel totem simbolico chiamato *Kultur* sia infatti nient'altro che un sintomo di fragilità e impotenza, lo dimostra l'esperienza personale dell'autore nella contesa con la sua stessa opera: iniziata per bisogno morale, perseguita come atto di volontà e autopersuasione, essa fu terminata per un dovere di fedeltà, ma già reca in sé il marchio della disillusione e la percezione della sua insanabile inattualità" (pp. 12-13).

Le fasi di produzione del saggio manniano registrano in modo "sismografico" la percezione dell'evento bellico, dal quale il mondo della *Kultur* avrebbe dovuto attingere l'energia necessaria al proprio rinnovamento, risvegliando il senso della *Gemeinschaft* nella Germania guglielmiana afflitta dalle tensioni sociali e relegata dalle potenze straniere nella condizione di un penalizzante isolamento. L'apologia della guerra che impegnò buona parte degli intellettuali, la cui partecipazione alla vita politica era stata fino a quel momento pressoché nulla o marginale, assegnava all'avvento della prima guerra mondiale una valenza emblematica, spesso svincolata dall'impatto storico, politico e fattuale che esso avrebbe avuto. Coloro che si fecero sostenitori delle "Idee del 1914" vi scorgevano lo scontro risolutivo, fatale, di due mondi inconciliabili: il proprio mondo, espressione di una cultura fondata su valori "atemporal" e principi metafisici che legittimavano il primato della Germania, la sua difesa e la sua espansione, e il mondo che, in nome di ideali storicamente contingenti come il progresso, la modernità e la democrazia, comprendeva quei principi e quei valori sotto il termine di "barbarie". Per molti esponenti della *Kultur*, come Thomas Mann, la guerra era l'evento storico atteso e necessario – poiché effetto di una necessità sovrastorica –, caricato di una ricchissima pluralità valoriale e simbolica, che Elena Alessiato percorre suddividendola in quattro aree di significato più generali: il significato specificamente storico; il significato psicologico-sentimentale, che motivò la partecipazione alla guerra e ne alimentò l'apologia; il significato metafisico o esistenziale, espresso in termini di "vita", "natura", "necessità", "destino", che, come è noto, scandiscono la riflessione filosofica di quegli anni; il significato spirituale e culturale, in base al quale è possibile coniugare la percezione della *Krisis* con la «componente critico-costruttiva della guerra» (p. 118).

In questo contesto, *Kultur* e *Zivilisation* diventano le macrocategorie intorno alle quali sviluppare il lessico del conflitto, operazione che Thomas Mann conduce compendiando nel proprio "diario di guerra" il patrimonio e i modelli culturali, nonché le linee guida per l'affermazione della *Kultur* germanica a livello europeo e mondiale. Ai nomi di Federico II, Lutero, Goethe, Schiller e al "*Dreigestirn*" di Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, Mann consacra il pantheon della *Kultur*. Sono modelli e referenti che trovano il luogo adeguato della loro celebrazione non sul terreno specifico della politica ma su quello dell'arte, un'arte lontana dalla retorica *engagée* dello *Zivilisierat*, un'arte che non tollera finalità estrinseche alle ragioni dello spirito, alle proprie ragioni. È infatti *in quanto artista* che Mann definisce le motivazioni profonde del suo impegno e della sua posizione nel panorama epocale. Tuttavia, è proprio il punto di vista dell'artista a tutelare Mann dal pericolo, per altro tangibile, di cadere nello stesso cieco radicalismo rimproverato alla controparte civilizzatrice. A questo punto emerge una delle più interessanti tematizzazioni offerte dal lavoro di Elena Alessiato, concernente le nozioni di "stereoscopia", di "doppia ottica", di "ironia" che, nella loro reciproca interazione, danno luogo alla nozione specificamente manniana di "impolitico".

Il contrassegno dell'impoliticità sottende l'orientamento a concepire la politica in maniera funzionale rispetto a ciò che trascende e determina la contingenza storica: «la logica di sdoppiamento indotta dalla “doppia ottica” favorisce una condizione mentale e percettiva che consente all'impolitico di caricare gli eventi della storia e della politica di contenuto spirituale e trasporli su un piano trascendente che li riscatta e li giustifica. La considerazione realistica viene ammessa e riconosciuta, ma su di essa prevale la motivazione spirituale e idealistica che, forte del richiamo ai valori della tradizione e all'idolo della *Kultur*, scredita o sminuisce le ragioni concrete e prosaiche della realtà» (p. 264). Se, da un lato, questo approccio può portare alla radicalizzazione di un atteggiamento conservatore o apertamente reazionario, dall'altro, esso può anche assolvere una funzione critica, in quanto favorisce il continuo cambiamento della prospettiva mediante la quale guardare ai diversi fenomeni, in modo che essi non vengano considerati in modo unilaterale. Questo spostamento da un piano di comprensione all'altro è a fondamento della caratteristica *Zweideutigkeit*, che determina tanto l'ambiguità quanto il potenziale critico dell'opera manniana. L'ottica stereoscopica dell'impolitico è la stessa con la quale l'artista si rapporta al materiale del proprio lavoro, facendo “la spola” tra lo spirito e la vita, con una spiccata propensione per lo spirito, ma guardando a entrambi con l'atteggiamento “ironico” (*alias*, distanza critica) che permette la libera elaborazione individuale. Personaggi come Gustav Aschenbach in *Der Tod in Venedig* o Hans Castorp nello *Zauberberg* sono connotati da un'ambiguità, rispettivamente, tragica e ironica, secondo la quale, pur con esiti diversi – l'uno soccombendo, l'altro calandosi nell'estremo sforzo della conoscenza –, si rapportano alle antinomie della vita o dello spirito, dell'arte o della storia. In riferimento al saggio di guerra, Elena Alessiato mostra come tale approccio consenta a Mann di valutare la pluridimensionalità delle situazioni e dei fenomeni che ispirano le sue considerazioni, rendendolo anche capace di captare e accogliere, nel corso dell'opera, i segnali di cambiamento: «È incontestabile che nel saggio siano presenti caratteri di faziosità, sciovinismo e antimodernismo che possono aver contribuito a creare pericolose suggestioni. Al contempo è pur vero che – perlomeno a partire dalla seconda metà del libro, sono già in esso presenti anche alcuni antidoti al male: il riconoscimento dell'infruttuosità della battaglia conservatrice e l'inevitabilità della democrazia, l'intuizione di quella composita nozione di umanità che Mann svilupperà nella saggistica e nell'opera narrativa degli anni a venire; l'invito, benché rassegnato, a costruire una democrazia tedesca che tenga conto delle distanze egualitarie e solidaristiche quanto della valorizzazione dell'individuo. Un auspicio che si definirà di lì a poco nella speranza di una cultura costruita sull'incontro di Marx e Hölderlin» (p. 308).

Il senso delle *Betrachtungen* non può allora essere relegato nel tempo circoscritto di un momento storico che ha esaurito la propria capacità propulsiva nell'ultimo tentativo di rievocare i fasti del “mondo di ieri”. Il significato politico, mediato dalla stereoscopia impolitica, proprio in virtù del disincanto e della presa d'atto del cambiamento, è già proiettato sulla soglia di una nuova epoca.

Ludovica Malknecht*

Jaegwon Kim, *La mente ai confini del fisicalismo*, a cura di Nicola Simonetti e Silvia Sgarbi, Edizioni Melquíades, Milano 2012, pp. 179, € 20,00.

Chi abbia familiarità con la recente ricerca filosofica sulla metafisica della mente accoglierà con favore la recente traduzione italiana del volume di Jaegwon Kim *La*

* ludovica.malknecht@libero.it; dottore di ricerca nell'Università di Roma III.

mente ai confini del fiscalismo, pubblicato nel 2005 in lingua inglese. La sua chiarezza e il suo rigore espositivo insieme alla capacità di stilare una mappa lineare dei rapporti logici inter- e intra- teorici che riguardano le diverse dottrine sulla natura della mente rendono questo Autore un confronto obbligato per chiunque coltivi questo ambito di studi. Dopo più di tre secoli dalla pubblicazione delle cartesiane *Meditationes de prima philosophia* (1641), domande del tipo “qual è la natura della mente?” e “come la mente può influenzare causalmente ciò che è fisico?”, che non hanno ancora ricevuto una risposta soddisfacente, si ripresentano nell’attuale panorama di ricerca dopo molti decenni di silenzio.

Il contenuto del libro si presenta sotto forma di un confronto diretto con le principali dottrine metafisiche della mente (dal dualismo di sostanza, al dualismo delle proprietà, fino alle forme di fiscalismo ontologico più radicale, ovvero l’idea che pezzi di materia e strutture aggregate di pezzi di materia nello spaziotempo esauriscano il contenuto del mondo), per valutare, dopo mezzo secolo di dibattito, «che tipo di fiscalismo, o “quanto” fiscalismo possiamo fare nostro» (p. 11).

Il lettore competente che si apprestasse alla lettura del volume per trovarvi il nuovo punto di vista di Kim sulla questione mente-corpo rimarrebbe deluso. Lo studioso americano, infatti, ripropone in questo scritto del materiale che per la maggior parte può essere trovato in altre sue opere. Ma ciò che certo non lascerà insoddisfatto lo studioso accorto è la «più chiara visione complessiva del terreno filosofico implicato» (p. 9) dagli argomenti presentati, e l’organicità del modo in cui, anche se valutabili come saggi a sé stanti, i diversi capitoli concorrono a costruire una solida base a sostegno della conclusione finale.

Lo scopo del libro è di fornire un coerente sistema filosofico che da una parte rispetti alcuni desiderata, quali la causazione del mentale (che renderebbe giustizia alle nostre intuizioni nei confronti del nostro essere a pieno titolo agenti e creature distinte perché dotate di coscienza, finalità e razionalità) e il riconoscimento del valore conoscitivo delle scienze; dall’altra non si presenti solo come una lista di desideri e speranze filosofiche, ma sia in grado di dimostrare ciò che sostiene. Kim prende le mosse da quest’ultimo, rigoroso requisito metodologico per smitizzare la plausibilità filosofica di quelle proposte che sono animate da spirito fiscalista, ma che tuttavia non vogliono rinunciare all’intuizione che la mente sia qualcosa di irriducibile al fisico; se non come sostanza, per lo meno come proprietà sui generis che sopravviene a un substrato fisico ed è dotata di efficacia causale propria. Se si pensa alla realtà come a qualcosa di strutturato su più livelli, ognuno dei quali caratterizzato da una complessità crescente, allora potrebbe apparire plausibile l’idea che quanto più ci si allontani da quello che plausibilmente è il livello primitivo, la microfisica, tanto più nei livelli superiori emergano proprietà non del tutto riducibili alle proprietà dei livelli precedenti. Kim considera la relazione di sopravvenienza come il terreno comune sul quale fiscalisti non-riduzionisti ed emergentisti trovano un importante punto di tangenza, tanto da considerare talvolta queste due dottrine come un unico orizzonte filosofico (assimilazione contro la quale, tra gli altri, si schiera Tim Crane in *Cosmic Hermeneutics vs. Emergence: the Challenge of the Explanatory Gap* (2007)). L’Autore mostra come il programma volto ad unire sotto una medesima coerente proposta filosofica la sopravvenienza delle proprietà mentali, l’irriducibilità e l’efficacia causale del mentale si riveli inconsistente a causa delle forti tensioni metafisiche generate dal concorso di cause fisiche sufficienti (dal principio di chiusura causale della fisica) e cause mentali alle quali a stento riusciamo a riservare un’influenza causale sul mondo fisico. Infatti, da un lato, il fiscalista non-riduzionista è vincolato, a causa del suo impegno ontologico nei confronti del fiscalismo e dalle evidenze empiriche fornite dalla scienza, a sostenere l’idea che le

cause sufficienti di un evento fisico siano anch'esse eventi fisici; dall'altra parte, però, egli non è disposto a rinunciare all'idea che la sfera del mentale, *qua mentale*, influisca causalmente sul nostro comportamento e su altri eventi fisici. L'obiettivo di Kim è dunque di portare alla luce la fatale difficoltà nella quale ci si imbatte qualora si cerchi di salvare l'efficacia causale del mentale (inteso come non-fisico) in un mondo fisico, nel quale gli eventi fisici sono in ogni caso sufficienti e necessari per causare altri eventi fisici, rendendo in tal caso del tutto inessenziale l'apporto causale degli eventi mentali.

I primi due capitoli del volume sono così dedicati all'esposizione dei due punti di maggiore interesse filosofico del testo di Kim, l'"argomento della sopravvenienza" (o "dell'esclusione"); con esso l'Autore pone i sostenitori del fisicalismo non-riduzionista di fronte a un aut-aut: salvare o l'irriducibilità del mentale o la sua efficacia causale. Delle due l'una; e poiché la causazione mentale è parte integrante della nostra visione della mente, ciò a cui si dovrebbe per forza rinunciare è la tesi dell'irriducibilità, abbracciando un netto rifiuto dell'epifenomenismo.

L'argomento è svolto con la strategia della *reductio ad absurdum*: l'accettazione congiunta del principio di chiusura causale della fisica, dell'ipotesi di sopravvenienza, dell'irriducibilità del mentale al fisico e del principio di esclusione (vd. infra) è incompatibile con l'assunzione della causalità mentale. In breve, il principio di esclusione afferma che se un evento *e* ha una causa sufficiente *c* al tempo *t*, nessun evento al tempo *t* distinto da *c* può essere una causa di *e* (a meno che questo non sia un caso genuino di sovradeterminazione causale). Congiunto al principio di chiusura causale della fisica, ovvero all'affermazione che la fisica è causalmente auto-sufficiente, esso implica che in presenza sia di presunte cause mentali *M* di un evento fisico e sia di una causa fisica *P*, *P* sarà sempre considerata, a discapito di *M*, la causa genuina dell'evento *e*.

All'interno di una prospettiva fisicalista, quindi, salvaguardare la capacità dei nostri desideri, credenze e conoscenze di influenzare il nostro comportamento e di entrare in contatto causale con ciò che è fuori di noi, significa abbracciare un fisicalismo, che senza alcun tipo di compromesso riconosce efficacia causale solo a proprietà le cui occorrenze risultano fisicamente riducibili, ovvero identiche a, occorrenze di proprietà fisiche. Quanto detto equivale a dire che «*c*'è un solo dominio causale certo, il dominio delle proprietà fisiche» (p. 149), e di conseguenza che se vogliamo salvare la causalità del mentale, siamo obbligati ad accettare il ramo riduzionista del dilemma.

Una volta mostrato come il problema della causalità sia pronto a sorgere all'interno di alcune formulazioni del fisicalismo, il capitolo 3 viene dedicato a dimostrare come ricorrere alla postulazione di menti immateriali al di fuori del dominio spazio-temporale non aiuti affatto a limitare il rischio di un collasso nell'epifenomenismo. Il dualista di sostanza, sprovvisto di ogni struttura spaziale della mente, non solo non è in grado di far interagire sostanze ontologicamente differenti (la *res extensa* e la *res cogitans*), ma non è neppure in grado di sostenere la causazione da mentale a mentale. Quali relazioni non-spaziali, necessarie per la causalità, potrebbero infatti essere per le menti ciò che la contiguità nello spazio e nel tempo, la congiunzione costante e la successione temporale, sono per i corpi materiali? La risposta di Kim è: nessuna, tanto è che «fuori dallo spazio fisico, la causazione humeana non ha senso» (p. 86).

Di indubbia centralità risulta inoltre essere il capitolo 4, nel quale viene esplicitato in che cosa consista, all'interno di questa prospettiva, una riduzione delle proprietà mentali. Poiché tale modello di riduzione risulta necessariamente connesso con la generazione di spiegazioni riduzioniste, esso viene considerato una valida soluzione al problema del "divario esplicativo" (così come formulato da Joseph Levine nel suo sag-

gio *Materialism and Qualia: the explanatory Gap* (1983)), conosciuto in letteratura anche come “arduo problema della coscienza”. La sfida è quella di mostrare come sia possibile, ricorrendo alla riduzione e alla spiegazione riduzionista, rispondere alle richieste esplicative ed epistemiche «del perché il dolore, non il prurito o il solletico, nasca dalla stimolazione delle C-fibre, e perché e come l'esperienza cosciente nasca dagli stati neurali» (p. 94). In accordo con il modello funzionale della riduzione sostenuto da Kim, una proprietà è funzionalmente riducibile al fisico solo se di essa si possiede una definizione funzionale a priori (definizione che esplicita il compito causale eseguito da tale proprietà). I successivi passi della riduzione consistono nell'individuazione dei realizzatori fisici di tali compiti causali e nella costruzione di una teoria che spieghi in che modo questi realizzatori eseguano i compiti causali e siano quindi in grado quindi di soddisfare in modo diretto e aproblematico la richiesta esplicativa.

A questo punto il lettore incuriosito dall'alta posta in gioco si metterà alla ricerca di stringenti argomentazioni e (in)attese conseguenze delle tesi di Kim. La prima è che, che stando ai requisiti di un tale riduzionismo, benché le proprietà cognitive/intenzionali siano caratterizzabili funzionalmente, «l'epifenomenismo minaccia ancora i qualia» (p. 15), dato che essi non risultano caratterizzabili in tal senso. La strategia di Kim per supportare questa conclusione risiede nella concepibilità di spettri invertiti: ovvero la possibilità non contraddittoria che due sistemi possano esperire diverse esperienze qualitative, benché siano caratterizzati da una medesima descrizione funzionale. Ciò renderebbe evidente come connessioni concettuali a priori non siano disponibili tra i qualia e concetti di stati funzionali, determinandone l'irriducibilità. Kim si riferisce ai qualia come al «“residuo mentale” che non può essere contenuto all'interno del dominio fisico» (p. 158), e a partire da ciò legittima una conclusione che può a buon diritto essere considerata la tesi principale di questo scritto: che «sebbene non possiamo disporre di un fisicalismo tout court, possiamo comunque contare su qualcosa di abbastanza simile» (p. 11).

Non è del tutto scontato però che la fine dialettica e l'aspetto impeccabile delle argomentazioni di Kim portino il lettore ad una completa accettazione delle sue tesi, le quali se nella loro *pars destruens* contro i fisicalismi non-riduttivi esprimono tutta la loro forza filosofica, non sembrano ottenere simili risultati nei capitoli conclusivi (nel capitolo 5 in particolare, dal momento che il capitolo 6 agisce da sinossi degli argomenti e formulazione del suo “fisicalismo condizionale”). L'Autore sembra lasciare parzialmente irrisolto il confronto/scontro con forme di fisicalismo che negano che la riduzione di una proprietà richieda necessariamente una sua definizione in termini funzionali e accessibile a priori. L'argomento di Kim contro i modelli di riduzione basati sulle identità psicofisiche appare forse troppo debole per essere del tutto convincente. Le presunte manchevolezze di tali identità risiederebbero per Kim nel fatto che esse giustificano l'inferenza dalle correlazioni psicofisiche alla verità delle asserzioni di identità psicofisiche sulla base di uno schema di ragionamento molto simile a ciò che nelle scienze applicate è “l'inferenza alla migliore spiegazione”. Se nei casi delle scienze tale procedimento può o meno essere legittimato, nel caso delle identità psicofisiche certamente la possibilità di ricorrere a tale giustificazione è preclusa principalmente a causa del fatto che tali identità sono prive di portata esplicativa. Se Kim ha certamente ragione ad individuare nel ruolo giocato dalle identità nelle spiegazioni una delle più interessanti questioni ancora irrisolte tra fisicalismo a priori e fisicalismo a posteriori, è meno ovvio che altre vie giustificatorie (probabilmente risolutive) non siano disponibili per quei fisicalisti che intendono legittimare le identità psicofisiche su basi indipendenti dalla loro portata esplicativa.

Purtroppo la traduzione italiana non è priva di difetti. Tuttavia è senz'altro da salutare con favore l'iniziativa di tradurre e rendere accessibile ad un pubblico più vasto il testo di Kim, che ha senza dubbio il merito di aver portato alla luce, in modo chiaro e per mezzo di abili argomentazioni, le sfide alle quali inevitabilmente va incontro chi intendesse ancora sostenere forme non-riduttive di fisicalismo. Sfide che sicuramente non possono non essere accolte, dacché d'ora in poi l'onere della prova è a carico di chi considera la mente come un qualcosa di causalmente autonomo.

*Simona Vella**

* simona.sam.vella@gmail.com; Dottore in Filosofia, Università degli Studi di Milano.